Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
Kitap No: 53

Yayın Koordinatörü
Erdem Zekeriya İskenderoğlu
Nurullah Yaldız

Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl

Editörler
Ahmet Hamdi Furat
Nilüfer Kalkan Yorulmaz
Osman Sacid Arı

ISBN 978-975-2485-14-3

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 40688

1. Baskı
İstanbul, Aralık 2018

Kitap Tasarım **Salih Pulcu**
Tasarım Uygulama **Recep Önder**

Baskı-Cilt **Seçil Ofset Matbaacılık**
Yüzyıl Mh. Matbaacılar Sitesi 4. Cadde No: 77
Bağcılar İstanbul
Sertifika No: 12068

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

444 1984
www.zeytinburnu.istanbul

Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası

Âlimler, Müesseseler
ve Fikrî Eserler
XVIII. Yüzyıl

CİLT 2

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
1924
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil*

Mehmet Kalaycı

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Özet

Osmanlı dinî düşüncesinde, özellikle de Osmanlı ilim geleneğinde Mâturîdîliğin ne ölçüde karşılık bulduğu öteden beri hep tartışılagelen bir husus olmuştur. Bu soru, haklı bir soru gibi dursa da aslında kendi içinde problemlidir. Zira soru, Mâturîdîliğin bu kavramsallaştırma altında asırlardır var olagelen –Mu'tezile ve Eş'arîlik gibi– müstakil bir kelam ekolü olduğu varsayımına dayanmaktadır. Mâturîdîliğin, içinden çıktığı Hanefî gelenek içerisinde itikadi bakımdan müstakil bir mezhebi aidiyete dönüşüm süreci oldukça geç bir dönemde kendisini göstermiştir. Bu, aslında, biraz da Osmanlı ile birlikte gerçekleşen bir hadisedir. Mâturîdîliği, Osmanlı açısından verili bir aidiyet çerçevesinden ziyade, aksine devinimini sürdüren ve Osmanlı'yla birlikte gerçek karakterini bulan pasif ve esnek bir aidiyet çerçevesi olarak değerlendirmek mümkündür. Üstelik bu birden ve kendiliğinden gerçekleşen bir hadise olmaktan uzaktır ve bir süreç dahilinde, çeşitli dinamiklere bağlı olarak gerçekleşmiştir. Bu yazıda, ana hatlarıyla *Mâturîdiyye* kavramının tarihsel semantiği ve Osmanlı dinî düşüncesine nasıl yansıdığı ele alınmış, böylelikle de 18. yüzyıl Osmanlı dinî düşüncesinde öne çıkan Mâturîdîlik vurgusunun anlaşılmasını mümkün kılabilecek bir değerlendirme çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Osmanlı Dini Düşüncesi, Maturidilik, Eşarilik.

* Bu yazıda, yer yer "Mâturîdi-Hanefi Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri" başlıklı makalemize yansıyan muhtevaya müracaat edilmiştir. Bkz. "Mâturîdi-Hanefi Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri" (*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20: 2 (2016), s. 9-72. Katkılarından ötürü Doç. Dr. Muzaffer Tan, Dr. Öğr. Üyesi İhsan Timur ve Arş. Gör. Mine Demirbilek'e teşekkür ederim.

The Background of Māturīdism Emphasis in the 18th Century Ottoman Religious Thought: an Analysis of the Process from Ḥanafism to Māturīdism

Abstract

It has always been a matter of debate that as to what extent Māturīdism had a place in the Ottoman religious thought, especially in the Ottoman scholarly tradition. Even if this question seems to be right, in fact it is problematic in itself. The question is based on the assumption that Māturīdism is an independent school of kalām which has existed for centuries under this conceptualization such as Mu'tazila and Ash'arism. The process of transformation of Māturīdism into an independent doctrinal identity in the Ḥanafī tradition showed itself in a rather late period. In fact this took place together with the Ottomans. Māturīdism can be regarded as a passive and flexible frame of identity continuing its precession and finding its true character with the Ottoman, rather than being a given identity from the Ottoman point of view. Moreover, this is far from being a sudden and self-actualizing event, and it has taken place within a process, depending on various dynamics. In this essay, the historical semantics of the concept of *Māturīdiyya* and its reflection in the Ottoman religious thought have been dealt with, thus attempting to establish an evaluation framework that allow to understand the emphasis of the Māturīdism which emerged in the 18th century Ottoman religious thought.

Keywords: History of Islamic Sects, Ottoman Religious Thought, Māturīdism, Ash'arism.

Giriş

Osmanlı dinî düşüncesinde, özellikle de Osmanlı ilim geleneğinde Mâturîdîliğin ne ölçüde karşılık bulduğu öteden beri hep tartışılagelen bir husus olmuştur. Bu soru, haklı bir soru gibi dursa da aslında kendi içinde problemlidir. Zira soru, Mâturîdîliğin bu kavramsallaştırma altında asırlardır var olagelen –Mu'tezile ve Eş'arîlik gibi– müstakil bir kelam ekolü olduğu varsayımına dayanmaktadır. Mâturîdîliğin, içinden çıktığı Hanefî gelenek içerisinde itikadi bakımdan müstakil bir mezhebi aidiyete dönüşüm süreci oldukça geç bir dönemde kendisini göstermiştir. Bu, aslında, biraz da Osmanlı ile birlikte gerçekleşen bir hadisedir. Mâturîdîliği, Osmanlı açısından verili bir aidiyet çerçevesinden ziyade, aksine devinimini sürdüren ve Osmanlı'yla birlikte gerçek karakterini bulan pasif ve esnek bir aidiyet çerçevesi olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak bundan önce yapılması

gereken *Hanefiyye* ve *Mâturîdiyye* kavramları arasındaki ilişkinin tahlili ve tespitidir.

Hanefiyye ve *Mâturîdiyye* kavramlarının delalet çerçevesinin tam olarak ne olduğu ve bu iki kavram arasındaki ilişkinin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği hususu tartışmalı bir konudur. Bu ilişki, birinin ana kümeyi diğerinin de bu küme içerisinde daha küçük bir kümeyi oluşturduğu bir içlem-kaplam ilişkisi midir? Yoksa aynı içtimai zeminin farklı kabullerine ve uğraşı alanlarına karşılık gelen bir yan yanalık ilişkisi mi? Sorun, esasen, bu iki soru çerçevesinde ortaya konulamayacak ölçüde karmaşıktır ve özünde iki kavram arasındaki tarihsel mesafenin genişliğinden/uzunluğundan kaynaklanmaktadır. *Mâturîdiyye* kavramı, mevcut tespitler ışığında en azından 8./14. yüzyıla kadar meşruiyet kazanmış ve belirli bir taraftar topluluğunun isimlendirilmesinde kullanılmış bir kavram değildir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (ö. 333/944), *Hanefiyye* ismini taşıyan gelenek içerisinde ismi ön planda bir kimse olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bununla birlikte, Hanefî geleneğin itikadi ve kelami boyutunun tümüyle kendisine raci kılındığı bir isim olabilmesi için el-Mâturîdî'nin oldukça uzun bir zaman beklemesi gerekmiştir. Üstelik bu birden ve kendiliğinden gerçekleşen bir hadise olmaktan uzaktır ve bir süreç dahilinde, çeşitli dinamiklere bağlı olarak gerçekleşmiştir. Bu yazıda, ana hatlarıyla *Mâturîdiyye* kavramının tarihsel semantiği ve Osmanlı dinî düşüncesine nasıl yansıdığı ele alınmış, böylelikle de 18. yüzyıl Osmanlı dinî düşüncesinde öne çıkan Mâturîdîlik vurgusunun anlaşılmasını mümkün kılabilecek bir değerlendirme çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Mâturîdiyye Kavramının Ortaya Çıkış Süreci

Mâturîdiyye kavramının tarihsel semantiğini birkaç aşamada değerlendirmek mümkündür: birincisi Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde ve onun muhatapları tarafından bu kavramın kullanılmasıdır. Ebû Şücâ' en-Nâsırî (ö. 652/1254) tarafından nakledilen bir anekdotta geçen "*Ehlü'l-Ehvâ*, özellikle de *Ehlü'l-İ'tizâl,* Ebû Mansûr el-Mâturîdî karşısında aciz kalıyordu. Bu yüzden Mu'tezile, Ehlü's-Sünne'yi onunla isimlendiriyor, Ebû Hanîfe'nin yolunu tutanları akaidde ve usûlde ona nispet edip bu kimselere *Mâturîdiyye* ismini veriyordu."[1] şeklindeki ifade bu durumu yalın bir şekilde ortaya koymaktadır. Anekdota yansıyan tespitler iki bakımdan önemlidir:

1 Ebû Şücâ'en-Nâsırî, *Nûru'l-Lâmi' ve Burhânu's-Sâtı'*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, no. 848, vr. 113a; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 75-76.

öncelikle *Mâturîdiyye* kavramı el-Mâturîdî'nin de bir parçası bulunduğu Hanefî gelenek içerisinden çıkmış değildir; aksine kavramı ilk defa gündeme getirenler Mu'tezilîlerdir. İkinci önemli husus ise bu tespitlerin, *Mâturîdiyye* nitelemesiyle neyin amaçlandığına yönelik de göndermeler içeriyor oluşudur. Buna göre usûlde ve fürûda Ebû Hanîfe'yi imam edinen kimseler, el-Mâturîdî'ye nispet edilmekte, böylelikle de Ebû Hanîfe'nin ismi üzerinden elde ettikleri/etmeye çalıştıkları meşruiyet ortadan kaldırılmak istenmektedir. Bu, aslında Ebû Hanîfe isminin kullanım hakkının kimde olduğu/olması gerektiği noktasında daha esaslı bir tartışmaya işaret etmektedir. Zira Maveraünnehir bölgesindeki Hanefîler, hasımları olan Mu'tezilîlerin, fıkıhta Ebû Hanîfe'yi sahiplenmelerine karşın itikadi meselelerde onu takip etmemelerini eleştirmekteydiler. Kendilerini ise hem usûlde ve hem de fürûda Ebû Hanîfe'nin takipçileri olarak görmekte ve bunu yalnızca fıkıhta Ebû Hanîfe'ye tabi olanlar karşısında bir üstünlük vesilesi saymaktaydılar.[2] Bu noktada, onların muhatapları tarafından usûlde el-Mâturîdî'ye nispet edilmeleri, kendileri açısından olumsuz ancak muhatapları açısından oldukça stratejik bir adımdır. Bununla onların Hanefî oluşları muhtemelen sadece fıkhi bir aidiyete indirgenmek, böylelikle de Ebû Hanîfe'nin gerçek takipçisi olma iddiaları ortadan kaldırılmak istenmiştir. Bu aynı zamanda, bölgede Ebû Hanîfe'nin ismi etrafında yaşanan ve sosyal boyutu güçlü tartışmalarda tarafların içinde bulundukları koşulların eşitlenmesi anlamına da gelmektedir. Muhtemelen bu türden bir strateji arayışının neticesinde gündeme geldiği için *Mâturîdiyye* kavramı hep kuşkuyla karşılanmış ve belirli bir zamana kadar da kalıcılık elde edememiştir.

El-Mâturîdî'nin isminin sahiplenildiği, hatta zaman zaman belirgin bir şekilde öne çıkarıldığı gelenek içerisinde aidiyetin refere edildiği kavram *Hanefiyye* olmuştur. Ancak tekrar vurgulamak gerekirse *Hanefiyye* kavramı, tek başına fıkhi bir aidiyet çerçevesi olarak kullanılmamış, aksine gerek itikadi konularda gerekse fıkıhta Ebû Hanîfe'nin takipçisi olmak şeklinde algılanmıştır. Böylelikle de Mu'tezile, Neccâriyye ve Kerrâmiyye gibi kendilerini fıkıhta Ebû Hanîfe'ye nispet eden diğer kesimlerden kolaylıkla ayrışabilme imkanına sahip olmuşlardır.[3] Nitekim Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö.

2 Ebû'l-Mu'în en-Nesefî; Ebû Hanîfe'nin ashabının, itizale kaymadan hem fıkıhta hem de kelamda onun yolunu takip ettiklerini vurgulamaktadır. Bkz. en-Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, c. 1, s. 468.

3 el-Pezdevî'nin, Samanilerin son dönemlerinde Mu'tezile'nin Buhara'dan def edilmesi sonrasında şehirde sadece Hanefilerin kaldığını belirtmesi bu bakımdan dikkat çekicidir. Bkz. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1988, s. 275.

493/1099), Ebû Hanîfe'yi usûlde ve fürûda imam olarak nitelemektedir.[4] Ebû'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1114) de Semerkand imamlarını usûl ve fürû ilmini birleştiren kimseler olarak takdim etmektedir.[5] Bu çerçevede Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye özel bir vurgu yapmakta ve onu hem usûlde hem de fürûda Ebû Hanîfe'ye en çok tabi olan kişi olarak sunmaktadır.[6]

Mu'tezilîler tarafından ilk defa gündeme getirilmesi ve toplumsal yönü güçlü bir mezhebî rekabette stratejik rol atfedilmesi, *Mâturîdiyye* kavramının, usûlde ve fürûda Ebû Hanîfe'ye uyan kesimlerce kuşkuyla karşılanmasını beraberinde getirmiştir. *Hanefiyye* aidiyetinin sahip olduğu çift yönlü muhteva, özellikle de fıkıhta Ebû Hanîfe'ye tabi olmalarına karşın itikadi görüşlerde farklı bir yol tutanlar karşısında bir ayrışma vasıtası olma vasfını korumuştur. Fakat hem fıkıhta hem de itikadda farklı görüşlere sahip yeni bir muhatabın ortaya çıkması el-Mâturîdî'nin Ebû Hanîfe'nin ismi altında/yanında bir otoriteye dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bu yeni muhatap kuşkusuz, Eş'arî Şâfiî ulemadır. Bu yeni muhatapla, *tekvîn* sıfatı meselesi başta olmak üzere kimi kelami konularda girişilen mücadele, aynı zamanda *Mâturîdiyye* kavramına giden süreçte ikinci aşamayı oluşturmaktadır. Hem usûl hem de fürûda Ebû Hanîfe'nin takipçisi olan Hanefîler, *tekvîn* sıfatını ezelî bir sıfat olarak konumlandıran tutumları nedeniyle Eş'arî-Şâfiîlerin iki önemli eleştirisine muhatap olmuşlardır. Bu eleştirilerden ilki, bu görüşün selefte herhangi bir karşılığının bulunmadığı ve bu yüzden de bir bidat niteliği taşıdığı iddiasıdır.[7] İkincisi ise bu görüşün, âlemin kıdemini ileri süren felsefecilerin görüşlerinden bir farkının bulunmadığı iddiasıdır.[8] Bu iki eleştiriden yalnızca ilki Hanefî gelenekte karşılık bulmuştur. İkincisi ise, belki ilkinin ürettiği tartışmanın güçlü olması belki de felsefi mükteseabatlarının yeterince güçlü olmaması/ya da felsefeye yönelik rezervleri[9] dolayısıyla yanıtsız kalmıştır.

4 el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 6.

5 en-Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, c. 1, s. 468.

6 en-Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. H. H. Ahmed, Kahire 1986, s. 156-157.

7 en-Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, c. 1, s. 405

8 en-Nesefi, *Tebsıratü'l-Edille*, c. 1, s. 412.

9 Örneğin Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'ye göre felsefe, kendisiyle meşgul olanı karanlıkta bırakan batıl bir ilimdir. Felsefecilerden bazılarını ve bunların eserlerini gördüğünü kaydeden el-Pezdevî'nin bu ifadeleriyle İbn Sînâ'yı ve el-Fârâbî'yi kast etmiş olması muhtemeldir. Ancak onun bunlara karşı çıkarken Mu'tezile'yi merkeze koyması yadırganacak bir tutumdur. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğunun kendi görüşlerini bu kimselerden aldıklarını kaydeden el-Pezdevî'ye göre hiçbir Mu'tezilî ve Kaderî görülmez ki felsefeden bir nasibi olmasın. Bkz. el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 346, 348.

Eş'arîlerin yönelttiği ilk eleştirinin çürütülebilmesi amacıyla, Hanefî gelenekte Ebû Hanîfe'den itibaren yazılmış itikad ve kelam içerikli literatürde *tekvîn* sıfatı tartışmasının izi sürülmüştür.[10] Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, bu çabanın başını çeken isimdir. O, söz konusu literatür içerisinde bu konuya dair en anlamlı tespiti Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Akîde*'sinde, en geniş kelami tespitleri ise el-Mâturîdî'nin eserlerinde bulmuştur. Et-Tahâvî'nin *Akîde*'sinin Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin derlenmesinden ibaret olması, *tekvîn* konusunun Ebû Hanîfe'ye kadar geriye götürülebilmesine, dolayısıyla da bu meselenin selefte karşılığı olmadığı yönündeki suçlamaların bertaraf edilebilmesine imkan tanımıştır. Ancak, *tekvîn* meselesinin gerçekte ne anlama geldiği ve niçin bu kadar önemli olduğu sorusu, meselenin kelami bir düzleme taşınmasını beraberinde getirmiştir. Ne et-Tahâvî'nin *Akîde*'si ne de Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler, bu noktada yeterli bir malzeme ve sağlam bir perspektif sunabilmiştir. en-Nesefî, Hanefî gelenek içerisinde, özellikle de Eş'arîlerin *tekvîn* meselesi bağlamındaki suçlamalarını bir tür nefs-i müdafaa refleksiyle göğüslemeye çalışan, bunun için de mecburen kelama müracaat etmek durumunda kalan sınırlı sayıdaki isimden biridir. El-Mâturîdî'nin ve eserlerinin önemsenmeye başlanması tam da bu çabanın neticesinde kendisini göstermiştir.[11]

Eş'arîlerle yaşadıkları muhataplık ilişkisi ve bu ilişkinin yön verdiği tartışmalar, bölgedeki Hanefîler açısından iki yönlü bir işlev görmüştür: öncelikle Ebû Hanîfe'ye tabi olmanın sadece fıkhi tazammunları olan bir husus olmadığının, aynı zamanda itikadi konularda da belirli bir tavır ve tutum gerektirdiğinin farkına varılmıştır. Zira 4./10. asırda Maveraünnehir bölgesindeki Karmatî tehdidinin yol açtığı içe kapanma, Hanefîler arasında fıkıh faaliyetinin öne çıkmasına neden olmuş, kelamî faaliyet bir süreliğine askıya alınmıştır.[12] Fakat özellikle Eşarilerin tekvîn sıfatı bağlamındaki eleştirilerinin bir sonucu olarak –belki de mecbur kalınarak- usul konularına yönelim artmaya başlamıştır. Bu durum doğu Hanefîlerini geleneklerinin şuuruna varmaya ve buradan bir tarih resmi çizmeye sevk etmiş olmalıdır.

10 İki kesimin birbirlerini algılaması ve konumlandırması hakkında değerlendirmeler için bkz. Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı: Mâturîdî*, çev. Özcan Taşcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s.28-35, 501-517.

11 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 288-295.

12 İlgili yüzyılda kelam faaliyetinin ihmali ve fıkha yönelişin muhtemel sebepleri konusunda bkz. Mehmet Kalaycı, "Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* içinde, haz. A. Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, s.133-144.

Ebû Hanîfe bu tarihin kurucu lideri olma vasfını korumuş, ancak genel tabloda el-Mâturîdî'ye yönelik bir ilgi kendisini göstermeye başlamıştır.[13] Fahruddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210), en-Nesefî'den sonraki yüzyılda, bölgedeki Hanefîleri "Mâveraünnehir ehlinden el-Mâturîdî'nin taraftarları" olarak nitelemesi[14] muhtemelen bu belirginleşmenin bir tezahürüdür. Fakat yine de el-Mâturîdî'ye nispetle *Mâturîdiyye* şeklinde müstakil bir aidiyetin gündeme getirilmesi er-Râzî'den yaklaşık iki asır sonra Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından gerçekleştirilmiştir. O, Şerhu'l-*Akâ'id*'de "Maveraünnehir fakihleri" tabirini kullanmasına karşın,[15] Şerhu'l-Makâsıd'da *Eş'ariyye*'yi ve *Mâturîdiyye*'yi Ehlü's-Sünne'nin iki temsilcisi olarak takdim etmiş,[16] böylelikle de tümüyle itikadi ve kelami içerikli bir kavram olan *Eş'ariyye*'nin karşısına aynı içerikte bir kavram olan *Mâturîdiyye*'yi yerleştirmiştir. Bu ise *Mâturîdiyye* kavramının tarihsel semantiği bakımından üçüncü ve önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Üstelik bu aşama, et-Teftâzânî'den sonraki süreçte kavramının meşruiyet kazanmasında da doğrudan rol oynamıştır.

Tepki ve İlgi Zemininde Hanefî Gelenekte Kelam Faaliyeti

Et-Teftâzânî'nin *Eş'ariyye* kavramı karşısında muvazi bir itikadi mezhep ismi olarak konumlandırması, *Mâturîdiyye* kavramının meşruiyeti açısından son derece önemli bir dönüm noktasıdır. Fakat aynı zamanda yeni bir olgudur ve muhtevasının tam olarak neye tekabül ettiği/etmesi gerekeceği net değildir. Uzunca bir süre *Hanefiyye* olarak nitelenen bir gelenekten, *Mâturîdiyye* kavramına taşınacak olan hususlar nelerdir? *Hanefiyye* ve *Mâturîdiyye* tam olarak neleri bölüşecektir? Ya da böyle bir bölüşme ger-

13 Ulrich Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 323; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s.294-295.

14 Fahruddîn er-Râzî, *Munâzarât,* thk. Fethullah Huleyf, Beyrut 1967, s. 53.

15 Sa'düddîn et-Teftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1999, s. 181.

16 et-Teftâzânî, Ehlü's-Sünne'nin Horasan, Irak, Şam ve diğer pek çok bölgedeki temsilcilerinin *el-Eşâ'ira*'dan Maveraünnehir bölgesindeki temsilcilerinin ise *Mâturîdiyye*'den oluştuğunu belirtmiştir. Ona göre bu iki topluluk arasında yalnızca tekvîn, imanda istisna ve mukallidin imanı gibi konularda görüş ayrılıkları söz konusudur; ancak her iki topluluğun önde gelen temsilcilerinden hiçbiri, diğer topluluğa mensup olanları bid'at veya sapkınlıkla suçlamamıştır. et-Teftâzânî, basit füru meselelerinde bile kendisi dışındakileri tekfir ve tadlille itham etmekten çekinmeyen mezheplerle mukayese edildiğinde, Eşa'ira ve Maturidiyye'nin temsilcilerinin birbirlerine karşı yaklaşımlarını Hz. Peygamber'in sünnetine muvafık olarak görmektedir. Bkz. Sa'düddîn et-Teftazânî, Şerhu'l-Makâsıd, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998, c. 5, s. 231.

çekten söz konusu mudur? Daha önce *Hanefiyye* kavramı altında faaliyet gösteren ve bu çerçevede itikadi veya kelami yaklaşımlar ortaya koyan kimselerin faaliyetleri ve eserleri artık bu iki kavramdan hangisiyle nitelenecektir? Bu türden soruların ürettiği gelgit, sadece bu süreçle sınırlı değildir; aksine Osmanlı döneminde de varlığını sürdürecek ve kelam ile fıkıh merkezli tam bir ayrışma 17. ve 18. yüzyılda kendisini gösterecektir. Üzerinde durulması gereken bu gelgitin cevabı, aslında Hanefî gelenek içerisinde özellikle de 4.-6./11.-13. yüzyıllarda kendisini gösteren Buhara-Semerkand farklılaşmasında gizlidir.

Söz konusu farklılaşmanın temelinde kelam faaliyetine yönelik tutum yatmaktadır. Fakih olmak, tek bir kesime özgü bir aidiyet zemini değildir; aksine hem Buhara hem de Semerkand Hanefîlerinin ortak meşguliyet alanıdır. Bu açıdan bakıldığında her mütekellim Hanefî, aynı zamanda bir fakihtir; ne var ki her fakih Hanefî, mütekellim değildir. Farklılaşma, ortak bir aidiyet zemini olan fıkıh faaliyetinin ilişkilendirildiği yan unsurlardan kaynaklanmaktadır. Aradaki geçişlilikleri ve istisnaları göz önünde bulundurmakla ve şehirlerdeki zihniyet yapılarının farklı dinamiklere bağlı olarak zaman zaman değişkenlik gösterebildiğini kabul etmekle birlikte, Semerkand'daki Hanefîlerin fıkıh faaliyetini genellikle kelamla, Buhara'dakilerin ise bunu kısmen hadisle ama büyük ölçüde fürû anlamında bir fıkhın bizatihi kendisiyle çevrelediklerini belirtmek gerekmektedir. Bu durum, her iki bağlamda fıkhın işleyiş biçimine ve muhtevasına doğrudan yansımıştır; kelamî kabullerin fıkhî görüşlerle entegre edilmeye ve harmanlanmaya çalışıldığı ilk bağlam dışa dönük ve mücadeleci bir gelişim seyri izlerken, fıkhın verili bir faaliyet olarak yürütüldüğü ikinci bağlam ise içe dönük ve korumacı bir gelişim göstermiştir.[17] Fıkhî faaliyeti kelamla ilişkilendiren Semerkand Hanefîlerinin eserlerinde daha sonra *Mâturîdiyye* kavramı altında kümelendirilecek olan kelami faaliyetin etkisi belirginken,[18] bunu verili olarak ve

17 Hanefî gelenek bünyesinde usûl-i fıkha dair yazılan eserler, bu farklılaşmadan önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu eserlerin söz konusu farklılaşma zemininde genel bir dökümü için bkz. A. Cüneyd Köksal-İ. Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 42, s. 203.

18 Örneğin Alâüddîn es-Semerkandî'ye (ö. 539/1144) göre bir fıkıh metninin muhtevası, yazarının itikadi görüşleriyle uyumlu olmak durumundadır. Buradan hareketle o, usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkhın birbirinden ayrıştırılayacağını vurgulamış, el-Mâturîdî'nin de aralarında bulunduğu ilk dönem fıkıhçılarının yazdıkları metinlerin güçlü ve sağlam olmasını onların her iki ilmi birleştiren kimseler olmasına bağlamıştır. Bkz. es-Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, thk. A. Abdurrahmân es-Sa'dî, Mekke 1987, c. 1, s. 97-98; es-Semerkandî, el-Mâturîdî'nin *Te'vîlât*'ı için de benzer değerlendirmelerde bulunmakta ve söz konusu eserin Ebû Hanîfe'nin fıkhi ve kelami görüşlerinin Kur'an'a uygunluğunu ortaya koyma çabasının bir

bizzat fıkhın kendisiyle sınırlayan Buhara Hanefîlerinin eserlerinde fıkhın kapıları kelama sıkıca kapatılmıştır.[19] Bu durumda, kelama karşı çıkan Buhara Hanefîlerinin itikadi açıdan mensup oldukları bir gelenek var mıdır, yok mudur? Eğer onları sonradan itikadi ve kelami muhtevayı uhdesine alacak olan *Mâturîdiyye* kavramıyla ilişkilendirme imkanı söz konusu değilse, bu durumda başka hangi itikadi aidiyetle ilişkilendirileceklerdir?

Bu sorular, aslında söz konusu geleneği çoğu kez *Mâturîdiyye* kavramı üzerinden –ki bunun bugünden geçmişe bakma refleksini içinden barındırdığını, bu yüzden de yer yer anakronik bir tavır ve tutum olduğunu belirtmek gerekir– homojen bir okumaya tabi tutmaktan kaynaklanmaktadır. Bu türden bir okumada sonradan meşruiyet ve yaygınlık kazanmış bir kavram olan *Mâturîdiyye*, merkezinde Ebû Hanîfe'nin yer aldığı delalet çerçevesi daha geniş bir geleneğin vakumlandığı bir çekim noktasına dönüşmektedir. Kavramın meşruiyet kazanması –ki bu birden ve kendiliğinden şekillenen bir olgu değildir– *Hanefiyye* kavramı altında ortaya konulan faaliyetlerin sonradan Mâturîdî nisbesiyle etiketlenmesini beraberinde getirmiştir.[20]

Buhara ve Semerkand Hanefîleri arasındaki bu yaklaşım farkını biraz daha netleştirmek gerekmektedir. Sınırlar nerede başlamakta ve nerede bitmektedir? Bu iki yaklaşım arasında kesişen veya ayrışan yönler nelerdir? Bu noktada itikat ve kelamın birbirinin alternatifi olmadığının altı çizilmelidir; aksine kelam, statik ve çerçevesi belli bir itikadın/akidenin genişletilmiş ve dinamikleştirilmiş versiyonudur. Sorun, tam da bu türden bir genişletmeye karşı olup olmamakta düğümlenmektedir. Erken dönemde bu çok da sorun edinilmeyen ve itikadla kelamın yan yana ve birbirini destekler tarzda gelişim seyri gösterdiği bir hususdur. El-Mâturîdî'nin, Hanefî gelenekte kelami faaliyetin tepe noktası olarak görülebilecek eserlerini

ürünü olduğunu, bu nedenle de usûlü't-tevhîd, usûlü'l-fıkh ve kelam ilmini bilmeyen kimselerin bu eseri anlayabilmesinin pek mümkün olmadığını dile getirmektedir. Bkz. Alâüddîn es-Semerkandî, Şerhu Te'vîlât, Süleymaniye-Hamidiye, no. 76, vr. 1b.

19 Bu noktada çeşitli örnekler ve değerlendirmeler için bkz. Abdullah Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20:1 (2016), s. 456-458

20 Necmüddin Ömer en-Nesefî'nin *Akaid*'i veya Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *el-Akîde*'si, henüz daha *Mâturîdiyye* kavramsallaştırmasının olmadığı bir zamanda yazılmalarına karşın, *Mâturîdiyye* kavramının meşruiyet kazanması sonrasında, Mâturîdî metinler olarak nitelenmişlerdir. Bunun bir örneği için bkz. Nev'î Efendi, "Risâletün fi'l-Fark beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. Edward Badeen, Würzburg: Ergon Verlag, 2008, Arapça Metin, s. 26.

yazdığı yıllar, aynı zamanda Ebû Bekr el-'İyâdî (ö. 4./10. yüzyılın ortaları) tarafından yazılan ve Buhara sokaklarına bir beyanname olarak asılan *Aşru Mesâ'il*, yine Samanî emirinin isteği üzerine Ebû'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî'nin (ö. 342/953) başını çektiği bir heyet tarafından kaleme alınan *es-Sevadü'l-A'zam* gibi itikad yönü ağır basan eserlerin yazıldığı zaman dilimidir. Üstelik el-Mâturîdî veya onun gibi kelam zemininde ve ağırlıklı olarak Mu'tezile'ye reddiye mahiyetinde eserler yazan kimselere yönelik gelenek içerisinde, temsilcisi oldukları faaliyet açısından herhangi bir tenkit söz konusu değildir. Ancak 5./11. yüzyıla gelindiğinde kelama yönelik gözle görülür bir karşıtlık kendisini göstermeye başlamıştır. El-Pezdevî'nin tespitleri bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O, Hanefî fukahanın, kelam ilminin tahsili ve tedrisinden, kelami konuları münazara etmekten insanları men ettiklerini belirtmekte, belki de bunun bir neticesi olarak bölge halkının kelam ilmiyle meşgul olan veya bu ilme vakıf kimselere tepki gösterdiğini, hoş gözle bakmadığını ve tahfifle yaklaştığını kaydetmektedir. Pezdevî, kelam ilminin Maveraünnehir bölgesinde gerektiği şekilde gelişme kaydedemesini buna bağlamaktadır.[21]

El-Pezdevî'nin bu tespitleri dikkat çekicidir; ancak bu tespitlere yansıyan kelam karşıtlığının sebeplerini sorgulamak gerekmektedir. Bu noktada Mu'tezile ve Karmatîlik faktörü öne çıkmaktadır. İsmâîlî ve Karmatî propaganda 4./10. yüzyılın başlarında Maveraünnehir'de etkili olmuştur.[22] Samani hükümdarı Nasr b. Ahmed (ö. 332/943) tarafından desteklenmeleri, İsmâîlî dailerin elde ettikleri kazanımların belki de en büyüğüdür. Bu süreçte İsmâîlîler, bölgedeki nüfuz alanlarını genişletmetmeye çalışmışlardır. Buhara, kayda değer bir düşünce hareketliliğine sahne olmuş, farklı mezheplere mensup olmalarına karşın pek çok alim, şair yöneticilerin teveccühüne mazhar olmuştur. Bu durum, kendilerini bölgenin asli unsuru olarak gören Hanefîleri rahatsız etmeye yetmiştir. Aralarında El-Mâturîdî'nin de bulunduğu kimi Hanefîlerin, siyasilerle aralarına mesafe koyan ve siyasilere yakınlık kuran bazı Hanefîleri de şiddetle eleştiren yaklaşımlarının[23]

21 el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 6.

22 Karmatîliğin bölgedeki faaliyetleri konusunda bilgi için bkz. Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar* 30 (2008), s. 55-74; Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları 2018.

23 Örneğin Ebû Nasr Muhammed, bir arkadaşıyla birlikte ölümünden bir gün önce hasta yatağında yatan Mâturîdî'nin öğrencisi Muhammed b. Seleme'yi ziyaret etmiş ve onun kendilerine vasiyyetini sormuştur. Muhammed b. Seleme onlara şu cevabı vermiştir: "Size üç şey vasiyyet ediyorum; bunları yaparsanız kurtulur, terk ederseniz helak olursunuz. İlki, size kötü söz söyleseler bile Ehl-i Kıble'ye dil

gerisinde muhtemelen bu rahatsızlık yatmaktadır. Karmatîlerin merkezde olduğu bu gelişmeler, bölgedeki Hanefîlerde bir öfke birikmesine yol açmıştır. Nûh b. Nasr, babasının ölümü üzerine 332/943'de iktidara geçtiğinde gerçekleştirdiği muhtemelen yönettiği tebaada oluşan rahatsızlığın farkındadır. Bu nedenle de o, Karmatileri bölgeden tasfiye etmeyi öncelikli faaliyeti olarak belirlemiştir. Hanefîlerin biriken öfkesi bir anda boşalıvermiş, Karmatîlerin takip edip ortaya çıkarılmaları ve ödürülmeleri vacip telakki edilmiştir. Nûh b. Nasr idaresinde Samanilerin Karmatîlere karşı gösterdikleri tepki, oldukça sert ve şiddetlidir.[24]

Bölgedeki Hanefîlerin Karmatîlere karşı gösterdiği tepki, başlangıçta aslında fikri bir düzlemde kendisini göstermiştir. Ebû Seleme es-Semerkandî, Ebû'l-Hasen er-Rüstüğfenî, Ebû'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî ve el-Mâturîdî, bölgede Karmatîlere ve görüşlerine karşı yürütülen fikri mücadelenin taşıyıcısı olan isimlerdir.[25] Ancak Nûh b. Nasr'ın idaresi sonrasında fikri mücadele, yerini sosyo-politik bir mücadeleye bırakmıştır. Bölgedeki Hanefîlerin, Karmatî tehdidin kökünün kazınmasını bir dinî vecibe olarak gören tutumları, onların din anlayışlarına da yansımıştır. Kelami mücadele yerini itikadi ve siyasi bir mücadeleye bırakmıştır. Bu mücadele ortamında Karmatîler, takibattan kurtulabilmek amacıyla muhtemelen kendilerini gizlemek durumunda kalmışlardır.[26] Nitekim Muhammed b. İbrâhîm el-Hasîrî'nin (ö. 500/1106) verdiği bilgilere bakılırsa, sonraki süreçte takiyyeye başvurarak kimliklerini gizleyen Karâmita mensubu kimselerin hükmü tartışma konusu olmaya devam etmiştir.[27] el-Hasîrî, bu noktada hem daha

uzatmamanız. İkincisi mazlum bile olsalar idarecilerin kapısından uzak durmanız, onlarla bir arada bulunmamanız, onlarla oturmamanız, onlar adına iş yapmamanız ve onlarla görüş alış verişinde bulunmamanız. Üçüncüsü ise fıkıh ilmine sarılmanız, fıkıh ilmine sarılmanız ve fıkıh ilmine sarılmanızdır. Eğer bununla dünyayı amaçlarsanız buna ulaşırsınız ancak ahireti kendinize haram edersiniz. Fakat bununla Allah'ı ve Ahiret yurdunu amaçlarsanız bu durumda her iki yurt da sizin olur, toprak da sizden razı olur." Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Hekimoğlu, no. 402, vr. 260b.

24 Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 281-282.

25 en-Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, c. 1, s. 468-473.

26 Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 283.

27 Örneğin Semerkand'da 397/1006-1007 yılında Karâmita'dan olduğu kesinlik kazanan bir kişinin hükmü tartışma konusu olmuştur. Tartışmanın esası, seneler boyunca İslam'ın hükümlerini icra eden, namaz kılan, oruç tutan, tevhidi kabul eden ve Hz. Muhammed'e iman eden bir kişinin, daha sonra kendi kendine bu geçen seneler boyunca Karamita mezhebinin itikadı üzere olduğunu ve insanlara davette bulunduğunu, fakat artık tövbe ettiğini ve İslam'a döndüğünü söylemesi üzerine kuruludur. Baskı ve ölüm tehdidi karşısında Karâmita'ya mensu-

önceki hem de kendi zamanındaki ulemanın konuyla ilgili görüşlerini oldukça geniş bir şekilde takdim etmiştir. Çünkü onun yaşadığı zaman dilimi olan 5./11. yüzyılda da Karâmita mensupları çoğalmış, hatta eski günleri aratır hale gelmişlerdir. Adeta bir dejavuyu andıran bu durum karşısında el-Hasîrî, meselenin çerçevesini geniş tutmak durumunda kalmış ve hem Hanefîlerin hem de diğer fıkıh mezheplerine mensup alimlerin konuya dair görüşlerinin bir dökümünü paylaşmıştır.[28] el-Hasîrî'nin ipuçlarını sunduğu bu toplumsal muhayyilede fıkıh ilmi, bir kimsenin Karmatî yaftasından kurtulabilmek amacıyla sığınabileceği belki de en önemli meşguliyet alanı olmuştur. Bu ise kelamla meşguliyeti bölgede korkulan riskli bir işe dönüştürmüş olmalıdır.[29]

Hanefîler arasında kelam faaliyetine yönelik olumsuz tutumda en az Karmatîler kadar Mu'tezilîlerin de rolü bulunmaktadır. Mu'tezilîlerle Ebû Hanîfe'nin isminin ve otoritesinin kullanım hakkının kimde olduğu noktasında zaten bir gerilim mevcuttur. Maveraünnehir Hanefîleri tarafından yazılan eserler, bu gerilimin 3./9. yüzyıldan itibaren sertleşmeye başladığını gözler önüne sermektedir.[30] Tek başına el-Mâturîdî, beş eserini Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinin eserlerine ve görüşlerine reddiye olarak kaleme almış, diğer eserlerinde de Mu'tezile'ye ağır eleştiriler yöneltmiş bir kimsedir. Eleştirilerine muhatap olan Mu'tezilîler genellikle Bağdad ve Basra Mu'tezile ekollerine mensup kimselerdir; buna karşın onun eleştirdiği kimseler arasında Maveraünnehir havzasından olduğu düşünülebilecek herhangi bir isme tesadüf edilememektedir. Bunun tek istisnası, ömrünün sonlarında Maveraünnehir bölgesine gelen ve burada bir yöneticinin danışmanlığını yapan Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'dir (ö. 319/931). el-Ka'bî'nin, Sâmânîler Devleti'nin Horasan valisi olan Ahmed b. Sehl el-Mervezî'nin danışmanlığı görevinde bulunduğu, Ahmed b. Sehl'in başını çektiği ayaklanma neticesinde bir müddet hapiste kaldığı, daha sonra Nesef şehrinde

biyetini açıklayan bu kişinin canı, malı ve dini konusundaki hüküm nedir? Bkz. Muhammed b. İbrâhîm el-Hasîrî, *el-Hâvî fî'l-Fetâvâ*, Süleymaniye-Hekimoğlu, no. 402, vr. 254a.

28 el-Hasîrî, *el-Hâvî fî'l-Fetâvâ*, vr. 255a.

29 Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Muminov, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", sad. Sönmez Kutlu, İmam Mâturîdî ve Maturidilik içinde, haz. S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 286.

30 Hanefîlerle Mu'tezile arasındaki mücadele hakkında geniş bilgi için bkz. Bkz. Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", İslam Araştırmaları Dergisi 9 (2003), s. 53-64.

müderrislikle görevlendirildiği ve Belh'te vefat ettiği kaydedilmektedir.[31] Bu süreçte Belh'te bulunan ve yöneticilerle teşrik-i mesaisi olan isimlerden birisi de felsefeci Ebû Ya'kûb el-Kindî'nin (ö. 252/866) öğrencisi olan Ebû Zeyd el-Belhî'dir (ö. 322/934). Tahsil için gittiği Bağdad'da kendisine "Horasan'ın Câhız'ı" lakabı verildiği kaydedilen Ebû Zeyd el-Belhî, tahsilini tamamladıktan sonra Belh'e dönmüş ve burada ders vermeye başlamıştır. Sâmânî emîri Nasr b. Ahmed'in iktidarı sırasında birlikte devlet ricaliyle yakınlık kursa da bu pek uzun ömürlü olmamıştır. Ahmed b. Sehl el-Mervezî'nin Belh şehrinin kontrolünü ele geçirmesi sonrasında sunulan vezirlik önerisini geri çevirmiş, ancak bir müddet sekreter olarak çalışmıştır.[32] Bu süreçte bölgede ismi en fazla ön planda olanlardan biri de Ebû Zeyd el-Belhî'nin öğrencisi Ebu'l-Hasan el-Âmirî'dir (ö. 381/992). el-Amirî, Nûh b. Sâmân idaresi sırasında Buhara kadılığı görevinde bulunmuş bir Hanefî fakihi olan Ebû Zer Yûsuf'un oğludur. el-Âmirî, Belh'te Ebû Zeyd el-Belhî'nin öğrencisi olmuş ve genç yaşına rağmen "Nîşâburlu filozof" unvanını almıştır. Onun, seyahat ettiği şehirlerde bir yandan ders verip eser yazdığı bir yandan da emîr ve vezirlerin saraylarındaki münazaralara katıldığı belirtilmektedir. En fazla ilgilerine mazhar olduğu yöneticilerin Sâmânî emîrleri ve vezirleri olması, el-Âmirî'nin ömrünün önemli bir kısmını devletin başkenti olan Buhara'da geçirmesini ve bazı eserlerini burada yazıp devlet ricaline sunmasını beraberinde getirmiştir.[33]

Bu ve benzeri isimlerin, yerel yöneticilerle olan yakınlığı, muhtemelen bölgedeki Hanefîlerce potansiyel bir tehdit olarak algılanmış ve sahip oldukları pozisyonların fikir ve düşüncelerini yaymasına vesile olmasından endişe edilmiş olmalıdır. Nitekim el-Mâturîdî'den sonraki süreçte, Mu'tezile'nin toplumsal alanda da varlığını hissettirmeye başladığı görülmektedir. Onun öğrencisi Alî b. Sa'îd er-Rüstüğfenî'nin (ö. 345/956) meclisinde geçtiği nakledilen bir olay bu hususu teyit etmektedir. Bir gün onun yanına bir adam gelmiş ve akan sudan abdest almanın mı yoksa havuzdan veya durgun sudan abdest almanın mı daha faziletli olduğunu sormuştur. Er-Rüstüğfenî, yaşadığı dönemde havuzdan veya durgun sudan abdest almanın daha faziletli olduğunu belirtmiştir. Çünkü i'tizâl mezhebi ve havuzdan abdest almanın geçersiz olduğunu savunanlar o dönemde yaygınlaşmıştır. Akan sudan abdest alıp, havuzdan abdest almayı terk eden birisi, muhtemelen

31 Adil Bebek, "Ka'bî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2001, c. 27, s. 27.

32 İlhan Kutluer, "Belhi, Ebû Zeyd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1992, c. 5, s. 412.

33 Mahmut Kaya, "Âmirî, Ebû'l-Hasan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1991, c. 3, s. 68-69.

Mu'tezile mezhebine mensup olarak algılanacaktır. Ona göre bu töhmeti ortadan kaldırmak ve sû-i zannı def etmek için havuzdan abdest almak gerekmektedir.[34] Yine er-Rüstüğfenî'den nakledilen bir fetvaya yansıyan muhteva, Mu'tezile'nin bölgedeki Hanefîlerle ilişkisine bir duvar örme tavrını içinde barındırmaktadır. O, Ehlü's-Sünne'ye mensup bir kimsenin Mu'tezilî birisiyle evlenmesinin caiz olmadığını, zira Mu'tezilîlerin Müslüman kabul edilmediğini, benzer şekilde Mu'tezilîlerin de Ehlü's-Sünne mensuplarını Müslüman kabul etmediklerini ve kitap ehlinin kestiklerini yemelerine karşın, Ehlü's-Sünne'nin kestiklerini yemekten uzak durduklarını ifade etmiştir.[35] El-Pezdevî'nin tespitleri de bölgede, özellikle 4./10. yüzyılın sonlarına doğru Mu'tezile'nin etkisini artırdığını teyit etmektedir. O, Samani idaresinin son dönemlerinde Mu'tezililerin Buhara'da etkili olduklarını, imamet konusundaki görüşlerini öğrenmesi sonrasında Buhara emirinin onlarla mücadeleye giriştiğini ve onun çabalarıyla da Buhara'da Mu'tezile mezhebinin kökünün kazındığını belirtmektedir. El-Pezdevî'nin, Mu'tezililerin tasfiyesi sonrasında Buhara'da sadece Hanefîlerin kaldığını belirtmesi hem Hanefîlerle Mu'tezililer arasına mesafe koyması bakımından hem de Mu'tezile'nin bölgedeki varlığının sadece fikri tartışmalardan ibaret olmadığını ihsas ettirmesi bakımından önemlidir.[36]

Hanefîlerin Karmatîlere ve Mu'tezilîlere yönelik tepkisi, bunların temsil ettiği söyleme de cephe almalarını beraberinde getirmiştir. Fıkıh, bu noktada en garanti ve sağlam faaliyet alanı haline gelmiş ve kelam mümkünse uzak durulması gereken bir faaliyete dönüşmüştür. İtikadi kabuller ise, daha çok bir akide formunda yaşatılmıştır. Eş'arî alimlerin bölgede varlıklarını hissettirmeleri ve bölgedeki Hanefîleri *tekvîn* meselesi bağlamındaki itikadi kabulleri nedeniyle eleştirmeleri Hanefî gelenekte kelam lehine dengeleri değiştirmiştir. Eş'arîlerin bölgedeki Hanefîlerle muhataplığı, belirli bir süreliğine askıya alınan kelami faaliyetin yeniden hatırlanmasına ve el-Mâturîdî'nin kademeli bir şekilde bunun merkezine taşınmasını beraberinde getirmiştir. Ancak kelama yönelik tepkilerin hatırası zihinlerde hala tazeliğini korumaktadır; bir kesim kelam zemininde Eş'arîlerle bir mücadeleyi sürdürürken bir kesim ise Ebû Hanîfe'ye ve erken dönem fıkıh imamlarına referansta bulunmak suretiyle kelam faaliyetine yönelik rezervlerini korumaktadır. Buhara Hanefîleri, bir akide formu üzerinden yaşatılan

34 Alî b. Saîd er-Rüstüğfenî, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id*, Konya Bölge Yazma Eserler -Burdur İl Halk, no.184, vr.2a.

35 Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî, *Mecma'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât*, Süleymaniye-Yeni Cami, no. 547, vr. 298a.

36 el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 275.

itikadi kabullerin kelam zemininde genişletilmesine karşıdır. Bu ise korumacı bir yaklaşım tarzına yol açmış, Buhara Hanefîlerinin husün-kubuh, marifetullahın akli mi nakli mi olduğu, imanın mahluk olup olmadığı gibi kelamın yoğun olarak işletildiği kimi konularda Semerkand Hanefîleriyle problem yaşamalarını beraberinde getirmiştir. Kendisini Buhara çizgisine nispet eden el-Pezdevî, *tekvîn* meselesinde el-Mâturîdî'nin yaklaşımını öne çıkarmakla birlikte, aralarında onun da bulunduğu Semerkand fakihlerinin marifetullahın akli mi nakli mi olduğu konusunda Mu'tezile'ye benzer bir tutum sergilediklerini belirtmektedir. Buna karşın kendisini nispet ettiği Buhara fakihlerinin ise marifetullahın nakli olduğu görüşüne sahip olduklarını dile getirmektedir.[37] Marifetullahın akliliği veya nakliliği gibi meselelerin aynı zamanda kelami yönü güçlü tartışma zeminleri olduğunu, bunun ise Mu'tezile'yle ilişkilendirilme şeklinde potansiyel bir ithamı içinde barındırdığı açıktır. Eğer bu yönde bir itham söz konusuysa bunun Eş'arîler tarafından gerçekleştirilmiş olması ihtimal dahilindedir. Zira Eş'arîlerin bu meseleler bağlamındaki yaklaşımlarının Mu'tezile'nin tam aksi bir istikamette olduğunu, dolayısıyla Hanefîlerle olan tartışmalarında bunu muhataplarını eleştirme vesilesine dönüştürmüş olabileceklerini yadsımamak gerekir.[38]

37 el-Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 299-301; Benzer bir duruma Buharalı Hanefi sufi Ebu Bekr el-Kelâbâzî'de (ö. 380/991) de tesadüf edilebilmektedir. O, *et-Te'arruf* adlı meşhur eserinde *tekvîn* meselesine yer vermiş ve bu konuda sufiler arasında bir ihtilafın söz konusu olduğunu belirtmiştir. Ona göre sufilerin çoğu, Allah'ın ezelde yaratıcı olduğu görüşünde iken, bazıları buna karşı çıkmıştır. Bkz. Ebû Bekr Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Tearruf,* çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992, s. 65-66; *Tekvîn* noktasında Hanefî geleneğin görüşünü güçlü bir şekilde sahiplenmesine karşın el-Kelâbâzî, iman konusunda geleneğin geneline ait görüşten ayrılmakta ve ashabu'l-hadisin yaklaşımını benimsemektedir. Bkz. *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 117.

38 Nitekim Selçukluların son dönemlerinde marifetullahın akliliği yada nakliliği yönündeki tartışmalarda bunun yansımalarını görebilmek mümkündür. Sultan Mes'ûd'in yönetimi altındaki Rey'de onun huzurunda gerçekleştirilen tartışmalarda Eş'arîlerin marifetullah konusuna yaklaşımı, Talimiyye'nin görüşleriyle aynı kapıya çıktığı gerekçesiyle tenkid konusu kılınmıştır. Zira her iki kesim de marifetullahın akli olmadığı, bilakis nakli olduğu görüşündedirler; bununla birlikte Eş'arîler nakli oluşunu nübüvvetle Ta'lim ehli de imametle temellendirmektedirler. Eş'arîlerle Ta'lîmiyye arasında benzerlik kuran bu yaklaşım, Eş'arîleri oldukça sıkıntıya sokmuştur. Zira tartışmalar neticesinde alınan kararlar Kâdî el-Esterebâdî (ö. 541/1146) tarafından çoğaltılarak Horasan'ın diğer şehirlerine gönderilmiş, çok sayıda Eş'arî alim mezhep değiştirmek durumunda kalmıştır. Bu olaylarla ilgili geniş bilgi için bkz. Adem Arıkan, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2008), s. 160-163.

Hanefî gelenekte biri Ebû Hanîfe'nin eserlerini merkeze alan ve kelama müracaat etmeksizin belirli itikadi kabulleri genişletmeden sahiplenen, diğeri ise Ebû Hanîfe'nin eserlerini önemseyen ve bu eserlere yansıyan muhtevayı kelam zemininde genişleten kesim olmak üzere çizgi sözkonusudur.[39] Her iki çizginin de uzunca bir süre kendisini tanımlamakta kullandıkları aidiyet çerçevesi, *Hanefiyye*'dir. Kelami çizgide *Hanefiyye* kavramı yerini zamanla *Mâturîdiyye* kavramına bırakmıştır; fakat itikadi çizgide, *Hanefiyye* kavramı varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Kelami çizginin taşıyıcıları ağırlıklı olarak Semerkand Hanefileridir ve el-Mâturîdî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî gibi isimler bu çizginin en öne çıkan isimleridir. Kelam zemininde itikadi kabullerin genişletilmesi, diğer mezheplerle veya düşünce ekolleriyle yaşanan muhataplık ve gerilimin bir sonucudur. Et-Teftâzânî tarafından, *Mâturîdiyye* kavramının *Eş'ariyye* kavramına muvazi olarak gündeme getirilmesi, aslında Hanefî gelenekte kelam faaliyetinin yükselişe geçmesiyle ilişkili ve bunun sonucu olarak görülebilecek bir hadisedir. Onun özellikle Ebû Hafs en-Nesefî gibi Hanefî bir kimsenin *Akâ'id* metnine şerh yazmasının bir sebebi olmalıdır. Onu bu şerhi yazmaya götüren temel saik, muhtemelen Muhammed b. Eşref es-Semerkandî (ö. 721/1322[40]) ve Sadruşşerîa el-Mahbûbî (ö. 747/1346) gibi isimlerin –her ne kadar yaptıkları işi *Mâturîdiyye* şeklinde bir mezhebi aidiyete refere etmeseler de– Hanefî gelenekte kelami boyutu yüksek bir faaliyetin taşıyıcısı olmalarıdır. Et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâ'id*'i, hem bu faaliyete şapka çıkartan hem de bunun daha ileri taşınmasına vesile olan bir literatür zemini olarak görülmelidir. Onun daha sonra kaleme aldığı *Şerhu'l-Makâsıd*'da *Mâturîdiyye* kavramını *Eş'ariyye*'yle birlikte ve aynı meşruiyet düzeyinde konumlandırması bu çabanın sonraki sürece taşınmasını beraberinde getirmiştir. Sultan II. Mehmed döneminde ve bizzat onun isteğiyle gerçekleşen *mukaddimât-ı erbaa* tartışmalarında bunun yansımalarını görmek mümkündür. Sadruşşerîa'nın *et-Tavdîh* ve *et-Tenkîh* adlı eserinde belirlediği ve üzerinden Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'yi ve Eş'arîleri eleştirdiği dört mukaddime, et-Teftâzânî'nin yazdığı *et-Telvîh* isimli şerhte ele alınmış ve Sadruşşerîa'nın eleştirileri yanıt-

39 İki kesim arasındaki farklılaşmanın hissedildiği zeminlerden birisinin, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Akîde*'si üzerine yazılan şerhler olduğu anlaşılabilmektedir. *Akîde*'ye yansıyan itikadi kabullerin, şerhlerde el-Mâturîdî'nin ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin kelami görüşleri üzerinden genişletilmeye çalışıldığı gözlemlenebilmektedir. Bunun ipuçlarını muhtevi bir tahlil için bkz. İhsan Timür, "el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:2 (2016), s. 39-54.

40 es-Semerkandî'nin ölüm tarihi genellikle 702/1303 olarak bilinmektedir. Ancak yapılan son araştırmalar, onun ölüm tarihinin 721/1322 olması gerektiği yönündedir. Bu bilgiyi Doç. Dr. Necmettin Pehlivan'a borçluyum.

lanmaya çalışılmıştır. Sultan II. Mehmed, Sadruşşerîa'nın eleştirilerinin ve et-Teftâzânî'nin buna verdiği cevaplarla karşı tenkitlerin Molla Alaeddîn el-Arabî (ö. 901/1496), Molla Hasan es-Samsûnî (ö. 891/1486), Molla Muslihuddîn Mustafâ el-Kestelî (ö. 901/1496), Hatîbzâde Muhyeddîn Mehmed (ö. 901/1496) gibi kimseler tarafından muhakeme edilmesini istemiş,[41] söz konusu alimler de bu çerçevede risaleler kaleme almışlardır.[42] Risalelerin ana mihverini et-Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'ya verdiği cevapların kritiği ve

41 Sultanın bu talebinin ipuçlarını Molla Husrev'in (ö. 885/1480) *et-Telvîh* üzerine yazdığı haşiyenin girişinde bulmak mümkündür. Molla Husrev, et-Teftâzânî'nin hakkını teslim etmekle birlikte *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh* adını verdiği şerhin isminin bile Sadruşşerîa'nın eserine yönelik bir küçümseme imasını ihtiva ettiğini, müellifin gerçekten halli zor meseleleri çözmeye yönelmesi ve bunu açık bir şekilde ifade etmesi gerekirken, Sadruşşerîa'nın tespitlerini red konusunda aşırıya kaçtığını ve bazen düşmanların diliyle konuştuğunu, bundan dolayı da insanların hiziplere bölündüğünü, onun değerlendirmelerini kabul veya red noktasında çok sayıda soru ve cevabın gündeme geldiğini, ancak kimsenin bu sıkıntıların üstesinden gelebilecek bir değerlendirme ortaya koyamadıklarını ifade etmektedir. Daha önce bu amaçla *Mirkâtü'l-Usûl* adlı eserini yazdığını, sonra bunu şerh ettiğini belirten Husrev, bu noktadaki görüşleri dolayısıyla yaşadığı sıkıntıya rağmen bu haşiyeyi kaleme aldığını belirtmektedir. Bkz. Molla Husrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, Nuruosmaniye, no. 1311, vr. 2a-b; Kâtib Çelebi'nin Hocazâde'nin (ö. 893/1487) yazdığı ancak temize çekmediği bir *et-Telvîh* haşiye bağlamında, Hocazâde'nin öğrencilerinden birinin oğlu olan Muhammed b. Lüftullah es-Saruhânî'den aktardığı bir anekdot, *et-Telvîh* merkezli tartışmaların bu süreçte yoğun olduğunu teyit etmesi bakımından dikkat çekicidir: Hocazâde vefat edince ulemadan birisi, müsvedde haldeki haşiyeyi elde etmek için Hocazâde'nin karısıyla evlenir ve isteğine ulaşır. Bu kişi bilahare Amasya'da müderrislik yapar. Sultan Bayezid'in oğlu Şehzade Ahmed, Amasya'da yönetici iken söz konusu kişi, haşiyeyi ortaya çıkarıp kendisine nispet eder. Sonra ne olduysa olur ve haşiye ortadan kaybolur. Saruhânî, babasının, Hocazâde'nin haşiyesinin kaybolmasından hep hayıflandığını ve "o eser kaybolmasa kim bilir neler olurdu" dediğini aktarır. Saruhânî'nin yine kendisinden aktardığına göre, babası ilk başta Molla Alaeddin el-Arabî'ye öğrenci olur ve Sahn medresesinde ondan *et-Telvîh*'i okur. Son derece seçkin öğrencilerin yer aldığı bu dersler sırasında her satırında oldukça sağlam ve kimsenin çözemediği itirazlar gündeme gelir. Daha sonra Hocazâde'ye öğrencilik yapar. Aynı eseri ondan okur; eserin mütalaası sırasında gündeme gelen sorular Hocazâde tarafından en güzel ve ikna edici bir şekilde cevaplanır. Hatta öğrencilerin itirazları ve tereddütleri karşısında Hocazâde, onları "zihinleri saptırma olasılığı bulunan bu türden vehimlere iltifat etmeyin" şeklinde uyarır. Saruhanî'nin babası, Hocazâde'nin kaybolan haşiyesinde muhtemelen bu dersler esnasındaki mütalaaların yer aldığı kanaatindedir. Bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, haz. M. Ş. Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, yy., ty.; c. 1, s. 493-494.

42 Taşköprîzâde, dört mukaddime üzerine ilk haşiye yazan kişinin Molla Alaeddîn el-Arabî olduğunu, daha sonra Molla el-Kestelî'nin bir haşiye yazarak Molla el-Arabî'ye tenkitler yönelttiğini, sonrasında ise Molla es-Samsûnî, Molla Hatîbzâde ve Molla Hacı Hasanzâde'nin birer haşiye kaleme aldığını belirtmiştir. Bkz. Mecdî, *Hadâ'iku'ş-Şekâik*, s.176.

her iki alimin görüşlerinin tahlili oluşturmaktadır. Bu risaleler, aynı zamanda Osmanlı ilim geleneğinde *Mâturîdiyye* kavramının ilk defa mezhebi bir aidiyet olarak kullanılmaya başlandığı önemli bir literatür zeminidir.[43]

Mukaddimât-ı Erba'a literatürü *Mâturîdiyye* kavramının kelami bir düzlemde belirli bir aidiyete yönelik gönderme içerecek şekilde kullanımı açısından bir ilktir ve aynı zamanda bir geçiş sürecini temsil etmektedir. Bundan sonraki süreçte *Mâturîdiyye* kavramına yönelik atıflar artacaktır. Örneğin Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) *Risâletü'l-İhtilâf* adlı risalesinde bir tarafına el-Mâturîdî'yi bir tarafına da el-Eş'arî'yi yerleştirmek suretiyle *Mâturîdiyye* ve *Eş'ariyye*nin ihtilaflı görüşlerinin bir mukayesesini yapacaktır. Dahası o şu ifadeleriyle Şâfiîlik ve Eş'arîlik arasındaki ayrışmayı Hanefîlik ve Mâturîdîliğe taşıyacak, böylelikle de *Hanefîyye* ve *Mâturîdiyye* kavramlarının delalet çerçevesini tespit etme yönünde bir irade ortaya koyacaktır:

> El-Eş'arî ve el-Mâturîdî, Ehlü's-Sünne'nin önde gelen iki imamıdır. İmâm Şâfiî'nin ashabı ve onlara tabi olanlar usûlde el-Eş'arî'ye, fürûda da Şâfiî ye tabi iken, Ebû Hanîfe'nin ashabı ise usûlde el-Mâturîdî'ye, fürûda ise Ebû Hanîfe'ye tabidirler.[44]

Bu türden bir ihtilaf mukayesesi daha önce sırasıyla Hanefi Necmüddîn

43 Molla Alaeddîn el-Arabî, *Haşiye alâ Mukaddimeti'l-Erba'a*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 672, vr. 17b, 31b; Molla Hasan es-Samsûnî, "Şeyh Mâturîdî" şeklinde el-Mâturîdî'ye atıfta bulunmakla birlikte *Mâturîdiyye* kavramına yer vermemekte, meseleyi "indenâ" kavramı üzerinden sahiplenmektedir. Bkz. Molla Samsûnî, *Hâşiye li'l-Mukaddimati'l-Erba'a*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 672, vr.74b, 75b; Hatibzâde'nin yazdığı haşiyede ise ne el-Mâturîdî'ye ne de *Mâturîdiyye* kavramına atıfta bulunulmakta, mesele Sadruşşeria'nın *et-Tavdîh*'i, et-Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'i ve *Şerhu'l-Makâsıd*'ı, el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ve *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i gibi eserler çerçevesinde tahlile tabi tutulmaktadır. Bkz. Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 672, vr. 44-73; Molla el-Kestelî'nin risalesinde de *Mâturîdiyye* kavramına yer verilmemektedir. Bkz. Molla Kestelî, *Hâşiye alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 672, vr. 1b-15b; Molla Alaeddîn el-Arabî'nin atıfları anlamlı olmakla birlikte, sadece onunla sınırlı olması *Mâturîdiyye* kavramının henüz merkezileşmediğinin de bir göstergesi sayılabilir. Bugünden bakınca *Mâturîdiyye* kavramı altında sınıflandırdığımız Hızır Bey'in *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'si ve öğrencisi Şemseddîn el-Hayâlî'nin buna yazdığı şerhte *Mâturîdiyye* kavramına yer verilmemiş olmasını not etmek gerekir. el-Hayâlî, sadece "Şeyh Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve ona tabi olanlar" şeklinde dolaylı bir atıfta bulunmaktadır. Bkz. Şemseddin el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Nuruosmaniye, no. 2153, vr. 58b.

44 İbn Kemal Paşa, "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. Edward Badeen, Würzburg: Ergon Verlag, 2008, Arapça Metin, s. 20.

et-Tarsûsî (ö. 758/1357)[45], Şâfiî Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) ve öğrencisi Nûru'ş-Şîrâzî (ö. 8./14. yüzyılın ikinci yarısı)[46] tarafından yapılmıştır. Ancak bu üç alimin eserlerinde *Mâturîdiyye* kavramına yer verilmemiştir; aksine el-Eş'arî'nin veya *Eş'ariyye*'nin karşısında konumlandırılan isim veya gelenek Ebû Hanîfe ve *Hanefiyye* olmuştur.

Kemalpaşazâde'nin el-Mâturîdî'yi Hanefî geleneğin usulde tabi olduğu imam olarak konumlandırmasının hem bu literatür hem de Osmanlı ilim geleneği içerisindeki önemi büyüktür. Nitekim ondan sonraki süreçte Nev'î Efendi'nin (ö. 1007/1599) Sultan III. Murad'a ithaf ettiği *Muhassal fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserde bu ilişkilendirmenin tekrarlandığı ve daha da belirginleştirildiği görülmektedir. Nev'î Efendi, üç bölümden oluşan eserinin ikinci kısmını *Eşâ'ira* ve *Mâturîdiyye* arasındaki ihtilaflı görüşlere tahsis etmiştir. Bu kısmın girişinde o şu ifadelere yer vemektedir:

> Bil ki yetmiş üç fırka içerisinde fırka-yı nâciye *Eşâ'ira* ve *Mâturîdiyye* fırkasıdır. Bizim mezhebimiz, yani *Hanefiyye* mezhebi, *Mâturîdiyye*dir. Meşhur en-Nesefî *Akâ'id*'i, *el-Bidâye*, *et-Tebsıra* ve et-Tahâvî'nin metni gibi eserler *Mâturîdiyye*'nin eserlerindendir. *Akâ'id*'in şarihi et-Teftâzânî, *Eşâ'ira*dandır; çünkü o bir Şâfiîdir. Her Şâfiî olan da Eş'arî'dir. *Et-Tavâli'*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *el-Mevâkıf* ve *el-Makâsıd* gibi eserler *Eşâ'ira*nın eserlerindendir. *Eşâ'ira*nın eserlerinde Ehlü's-Sünne'den bahsedildiğinde bununla *Eşâ'ira* kast edilir. Aynı şekilde *Mâturîdiyye*nin eserlerinde Ehlü's-Sünne'den bahsedildiğinde bundan maksat *Mâturîdiyye*dir.[47]

Nev'î Efendi, bu ifadelerin akabinde et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'da *Eş'ariyye* ve *Mâturîdiyye*'yi Ehlü's-Sünne'nin farklı bölgelerdeki iki mezhebi olarak konumlandıran değerlendirmelerini alıntılamaktadır. Sadruşşe-

45 et-Tarsûsî'nin ihtilaf metni için bkz. İsmail Şık, "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefi Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6: 1 (2017), s. 327-342.

46 es-Sübkî ve Nûru'ş-Şirâzî'nin metinleri için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 14: 40 (2012), s. 112-131

47 Nev'î Efendi, *Muhassal fî İlmi'l-Kelâm*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 1721, vr. 3b. Kullandığımız bu nüshada, yukarıda alıntılanan tespitlerdeki bazı kelimeler üzerine notlar düşülmüş ve bunlara dair kısa açıklamalar verilmiştir. Bunlardan ilki "bizim mezhebimiz, yani *Hanefiyye* mezhebi, *Mâturîdiyye*dir" şeklindeki ifadede *Hanefiyye* kelimesi üzerine düşülen nottur. Burada *Ashâbu'l-Hanefiyye*'nin usûlde *Mâturîdiyye*, aynı şekilde *Ashâbu'ş-Şâfiiyye*'nin de usûlde *Eşâ'ira* olduğu kaydedilmektedir. İkinci not, et-Teftâzânî'ye dairdir ve *el-Keşşâf* sahibinin usûlü'l-kelamda Mu'tezilî, fürûda ise Hanefî olduğu, aynı şekilde Kâdî el-Beydâvî'nin de usûlde Eş'arî fürûda ise Şâfiî olduğu belirtilmektedir.

ria'yla birlikte Hanefi geleneğin dikkate değer ölçüde Razi eksenli kelami faaliyete entegre olmaya başladığı/olduğu anlaşılabilmektedir. Osmanlı ilim geleneği açısından bu, verili bir durum olmanın ötesinde, devinimini sürdüren ve Osmanlı alimlerinin de iştirak ettikleri aktif bir tartışma zemini olma vasfını korumuştur. *Mâturîdiyye* bu çerçevede üretilen literatürde sınırlı bir şekilde karşılık bulsa da, söz konusu literatür *Mâturîdiyye* kavramına giden süreçte önemli bir role sahiptir. Artık 16. yüzyılın ikinci yarısından, ama özellikle de 17. yüzyıldan itibaren *Mâturîdiyye* kavramına kelami literatürde sıklıkla tesadüf edilmeye başlanacaktır.

Ebû Hanîfe Ve *El-Fıkhu'l-Ekber* Merkezli İtikadi Hanefîlik

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'inin Osmanlı ilim geleneği içerisinde mevzu bahis edilmeye başlanmasının 15. yüzyılın sonlarında, ama ağırlıklı olarak 16. yüzyılda gerçekleşen bir hadisedir. Ebû Hanîfe'nin başta *el-Fıkhu'l-Ekber* olmak üzere *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *el-Âlim ve'l-Müte'allim* ve *el-Vasiyye* gibi eserlerinin Anadolu'nun çeşitli kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası söz konusudur.[48] Bununla birlikte Bursa, Edirne ve İstanbul merkezli ilk dönem Osmanlı ilim geleneğinde onun eserlerine yönelik atıf neredeyse yok gibidir. İlk defa İlyâs b. İbrâhîm es-Sinobî'nin (ö. 891/1486) yazdığı ve Sultan II. Mehmed'e ithaf ettiği şerhle *el-Fıkhu'l-Ekber*, Osmanlı ilim muhitinde fikrî bir dolaşım ağına kavuşmuştur. Bunun görece iki

48 Bu eserlere ait yazma eser katalogları tetkik edildiğinde, pek çoğunun üzerinde istinsah tarihi bulunmadığı, bulunanların ise 17. ve 18. yüzyıla ait olduğu gözlemlenmektedir. *el-Fıkhu'l-Ebsat* ve *el-Âlim ve'l-Müte'allim*'in Ala-i Ahlâtî künyeli Ali Ötemiş b. Süleyman tarafından istinsah edilmiş bir mecmua içerisinde yer alan nüshaları, tespit edilebilen en eski tarihli nüshalardır. Muhtemelen Buhara kökenli birisi olmasına karşın Ahlat'ı vatan edinmiş bir kimse olan ve 659-660/1260-1261 tarihinde Buhara'yı ziyaret eden Alâ-i Ahlâtî, aralarında Ebû Hanîfe'nin bu iki eserinin de bulunduğu dört eseri istinsah edip yanında Anadolu'ya getirmiştir. *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ın yaygın ve matbu nüshalarının rivayet senetlerinde, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'den sonra onun öğrencisi Alâ'üddîn es-Semerkandî ve es-Semerkandî'nin öğrencisi Alâ'üddîn el-Kâsânî'nin isimleri bulunmaktadır. Bkz. Şerafettin Gölcük- Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1995, c. 12, s. 544-547. Ahlâtî'nin *Mecmû'a*sında yer alan versiyonun rivayet senedi ise doğrudan Ebû'l-Mu'în en-Nesefî ile başlamaktadır. Bkz. *el-Fıkhu'l-Ebsat*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1956, vr. 1b. Bu durum, Ahlâtî'nin söz konusu eseri en-Nesefî'ye ait bir nüshadan istinsah etmiş olabileceği, bu haliyle de belki *el-Fıkhu'l-Ebsat*'in en eski nüshası olma ihtimali anlamına gelmektedir. Alâ-i Ahlâtî ve Mecmû'a'sı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "7./13. Yüzyıl Anadolu'sunda Yaşamış Bir Hanefî Alimin Ferağ Kayıtlarında Saklı Otobiyografisi: Alâ-i Ahlâtî ve Mecmûası", *Dini Araştırmalar Dergisi* 20: 52 (2017), s. 9-31.

nedeninden söz edilebilir: ilki, es-Sinobî'nin şerhinde kayıtlıdır. Buna göre Mu'tezilî alimler, bu eserin gerçekte Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını ve benzer isimde başka birisine ait olduğunu iddia etmektedirler. Es-Sinobî bu iddianın, saçmalıktan ibaret olduğunu, eserin gerçekte Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu, Mu'tezilîlerin bu iddiasının arkasında Ebû Hanîfe'nin ardında itikadi konulara dair bir eser bırakmadığı ve onun kendi görüşlerini benimsemiş bir kimse olduğu yönündeki iddiaların yattığını kaydetmektedir. Es-Sinobî'nin bu iddiayı Hâfızüddîn el-Bezzâzî'ye (ö. 827/1424) atıfta bulunmak suretiyle yanıtlamaya çalışması, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in aidiyetiyle ilgili tartışmanın daha eskiye götürülebileceği anlamına gelmektedir. Öyle ki es-Sinobî, el-Bezzâzî'nin Şemsüleimme el-Kerderî'nin (ö. 642/1244) kendi el yazısıyla kaleme aldığı ve "bu eser Ebû Hanîfe'ye aittir" ifadesini gördüğünü belirtmektedir.[49]

El-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye ait olup olmadığı tartışması, muhtemelen Harizm bölgesi patentli bir tartışmadır. El-Bezzâzî'nin kendisi de Harizm'in köylerinden biri olan Kerder kökenlidir. Uzunca bir müddet bu bölgede tahsil görmüş ve Kırım'a gitmeden önce bu bölgede şöhret bulmuştur. Daha sonra da Anadolu'ya gelmiş, Molla Fenârî ile münazaralarda bulunmuş ve aralarında Muhyiddin Kâfiyeci gibi isimlere bir müddet ders okutmuştur.[50] İlgili dönemde Harizm ve civarında hala Mu'tezilî kimlikleriyle bilinen veya bu kimliklerini gizlemek durumunda kalan kimseler söz konusudur.[51] Örneğin el-Bezzâzî'nin vefatından yaklaşık yüz yıl önce Harizm'i ziyaret eden İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) gözlemlerine bakılırsa, şehirde gerçekte Mu'tezilî olmasına karşın yöneticilerden korktukları için kimliklerini gizlemek durumunda kalan kimseler bulunmaktadır. O, bu çerçevede şehrin seçkin alimleri olarak nitelediği Mevlânâ Hüsâmüddîn, Mevlânâ Zeynüddîn Makdisî, Mevlânâ Radıyyüddîn Yahyâ, Mevlânâ Fadlullâh Rızâvî, Mevlânâ Celâleddîn 'İmâdî ve Mevlânâ Şemseddîn Sencerî'nin isimlerini vermektedir.[52] İbn Battûta'nın Harizm'i ziyareti muhtemelen 8./14. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşmiştir; şehirde onun gözlemlerine yansıyan Mu'tezile varlığının aynı yüzyılın ikinci yarısında da devam ettiğine bu kez et-Teftâzânî tanıklık etmektedir. Bu süreçte Harizm'de ikamet eden et-Teftâzânî *Şerhu'l-Makâsıd* adlı eserinde "Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olması durumunda, O'nun bu fiillerin aynı zamanda

49 İlyâs b. İbrâhîm es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Nuruosmaniye, no. 2187, vr. 1b.

50 Ahmet Özel, "Bezzâzî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1992, c. 6, s. 112-114.

51 İbn Bâtûtâ et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, İstanbul 2005, s. 345.

52 İbn Bâtûtâ, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, s. 345.

faili olacağı, bu durumda da kafirin küfrünün veya zalimin zulmünün bir anlamı kalmayacağı yönünde Mu'tezile'ye ait görüşü eleştirirken, bu görüşü Mu'tezile'nin avam tabakasına mensup kimselerden duyduğunu, ancak onlara ait muteber eserlerde de var olduğunu görünce şaşırdığını belirtmektedir.[53] Et-Teftâzânî'yi Harizm'den alıp yanında Semerkand'a götüren Timur'un (ö. 807/1405) danışmanı Nu'mânüddîn el-Harizmî de Mu'tezilî olduğu kaydedilen bir kimsedir.[54]

Harizm kökenli bazı Hanefî ulemanın veya bunlara ait eserlerin 7.-8./13.-14. yüzyıllarda Anadolu'daki varlığı ve etkisi de dikkate alınmayı hak etmektedir. Örneğin Harizm'in Gazmîn kasabasından olan Necmüddîn ez-Zâhidî (ö. 658/1260) bu isimlerden biridir; onun, itikadi konularda Mu'tezilî bir yaklaşıma sahip olduğu ve eserlerinde Ehlü's-Sünne'ye yönelik tenkitlerde bulunduğu kaydedilmektedir.[55] Memleketi Harizm'den ayrılıp Bağdad'a uğramış, oradan da Anadolu'da geçmiş ve bugün Karaman olarak bilinen Larende'yi vatan edinmiştir. Larende'de aralarında Şeyh Edebali'nin de bulunduğu Anadolu kökenli çok sayıda kişiye ders veren ez-Zâhidî, kısa sürede bölge halkının takdirini kazanmıştır.[56] İbn Battuta'nın Anadolu'yu ziyareti sırasında –ki bu takriben 732/1332 yılı olmalıdır– Milas Sultanı Menteşeoğlu Şücaeddîn Orhan Bey'in yanında bulunan ve onun takdirini kazanmış Harizmî künyeli kişiyi de bu çerçevede yer vermek gerekir.[57] Bu kişinin gerçekte kim olduğunu tespit etmek güçse de Harizm kökenli olup da Anadolu'da

53 et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 4, s. 256.

54 Söz konusu el-Harizmî'nin, et-Teftâzânî ile es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî arasındaki tartışmalarda hakemlik yaptığı belirtilmektedir. Bkz. Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâ'iku'ş-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s.65; Bu kişi ile Timur'un Şam'da İbn Haldûn'la yaptığı görüşmede çevirmenlik yapan 'Abdulcebbâr b. en-Nu'mân el-Harizmî'dir. Bkz. Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley 1967, s. 48.

55 Şükrü Özen, "Zâhidî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. 44, s. 82 (81-85).

56 Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî, *Keta'ibü A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ'i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1041, vr. 264b; *Fedâ'ilü Şehri Ramadân* adlı eserinin girişinde verdiği bilgilere bakılırsa, ez-Zahidî halkın bilgi ihtiyacını bilen bir kimsedir ve bu çerçevede eserini kaleme almıştır. O burada, din kardeşlerinin, kendisinden vaaz ve sohbet meclislerinde faydası dokunması ve müderrislere kolaylık sağlaması amacıyla Ramazan ayının faziletleri konusunda bir eser yazmasını istediklerini belirtmekte, kendisinin de buna icabet ettiğini kaydetmektedir. Ramazan ayının faziletlerini konu ediniyor olmasına karşın, eserde ele alınan ilk faziletin, Hz. Ali'nin fezaili olmasını ayrıca not etmek gerekir. Bkz. Ebû'r-Recâ ez-Zâhidî, *Fedâ'ilü Şehri Ramadân*, Amasya Beyazıd Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1074, vr. 1b.

57 İbn Bâtûtâ, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, s. 282.

faaliyet bulunmuş bir kimse olduğu kesindir. Anadolu'ya geldiği bilinen bir isim, *Cevâhiru'l-Fıkh* adlı eserin yazarı olan Nemedpûş el-Harizmî'dir (ö. 771/1369'den sonra). O, eserinin girişinde Harizm'den çıkıp Rum diyarına geldiğini, yünden yapılmış Bayezidiyye hırkasının Hurremşâhî nispesiyle bilinen ve Sinop nahiyesinde yerleşik olan fukara zümresiyle buluştuğunu, böylelikle de kardeşliğin tesis ettiğini kaydetmektedir.[58] Eserini de bu kimseler için söz konusu beldedeki Hurremşâhî zaviyesinde telif etmiş ve temize çekmiştir.[59] Anadolu'ya gelip gelmedikleri bilinmemekle birlikte Nemedpûş el-Harizmî'nin ve Hâfizuddîn el-Bezzâzî'nin hocası Celalüddîn el-Harizmî el-Kurlânî'nin (ö. 767/1365-1366) *el-Kifâye fî Şerhi'l-Hidâye*'si ve Ebû Muhammed el-Harizmî el-Kâanî'nin (ö. 775/1373) *Şerhu'l-Muğni fî'l-Usûl*'ünün Anadolu'da ilgili dönemde dikkate değer bir dolaşım ağına sahip olduğu görülmektedir. Örneğin el-Kâanî'nin, eserinin erken tarihli pek çok nüshasının Anadolu kökenli isimler tarafından ve Anadolu şehirlerinde istinsah edilmiş olması[60] dikkate alınmayı hak etmektedir. Bu son iki ismin ez-Zâhidî gibi Mu'tezilî düşüncelere sahip olup olmadığı hususu tetkike muhtaçtır. Bununla birlikte Harizm kökenli olmanın özellikle 16. yüzyıl Osmanlı'sında Mu'tezilî olarak etiketlenme gerekçesine dönüştüğünü belirtmek gerekir. Örneğin raks ve cehri zikri eleştiren ulemanın, eleştirilerinde esas aldıkları el-Bezzâzî'nin *el-Fetavâ*'sı, söz konusu tartışmada savunu makamında olan ve mutasavvıf kimliğiyle bilinen Sünbül Sinan (ö. 936/1530) tarafından Mu'tezilî birisine ait bir eser olarak değerlendirilmiş ve ilgili konu bağlamındaki görüşlerinin geçerliliği sorgulanmıştır.[61]

58 Onun bu ifadelerinin tam olarak ne anlam ifade ettiği ve Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi Anadolu'sunda belirgin olan Ahilik olgusuyla ne ölçüde ilişkili olduğu tetkike muhtaçtır.

59 Nemedpûş el-Harizmî, *Cevâhiru'l-Fıkh*, Afyon Gedik Ahmed Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no.17459, vr. 1b-2a.

60 Eserin, Mezîd b. Sâlih es-Saruhânî tarafından 824/1421 yılında, Pîr Mehmed b. Durmuş et-Tokâdî tarafından 836/1432-1433 yılında, Muhammed b. Hıdır tarafından 800/1397-1398 yılında, Alaeddîn b. Üveys tarafından 844/1440-1441 yılında, Ahmed b. Muhammed tarafından 768/1368 ve 769/1369 yıllarında Antakya'da, Hasan b. Hacı Ahmed tarafından 843/1439-1440 yılında Tokat'ta, Mustafâ b. Mûsâ tarafından 837/1433-1434 yılında Bursa'da, İdrîs b. Mûsâ b. Osmân tarafından İznik'te istinsah edilmiş nüshaları söz konusudur.

61 Sünbül Sinân , el-Bezzâzî ile ilgili kanaatini *er-Risâletü't-Tahkîkiyye* adlı eserinin mukaddimesinde izhar etmektedir. Halkalar halinde toplanıp zikir yapan sufilerin durumları hakkında ve bunu yapmanın caiz olup olmadığı konusunda fetva talebinde bulunulduğunu belirten Sünbül Sinân, evliyanın kerametine karşı çıkan Mu'tezile ile bunu kabul eden Ehlü's-Sünne'nin görüşleri arasındaki farkı kaçıran bir alimin, el-Kurtubî ve el-Bezzâzî gibi güya kendilerinin Ehlü's-Sünne'den olduğunu iddia eden kimselerin eserlerinden hareketle herhangi bir

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'inin 16. yüzyıl Osmanlı'sında dolaşım ağının genişlemesinin bir başka nedeni de *imân-ı ebevey-i resûl* tartışması olmalıdır. İlk nedenle kıyaslandığında bunun izi daha net sürülebilmektedir. *El-Fıkhu'l-Ekber*'in son kısmında geçen ve "Hz. Peygamber'in anne babası küfür üzere öldü" şeklindeki ifade, bu tartışmanın ana zeminini oluşturmaktadır. Tartışmanın aktörleri ulema ve sufilerdir. Es-Sinobî'nin şerhinde söz konusu ifade, yer almaktadır ancak es-Sinobî bu ifadeyi tevil etmeyi tercih etmekte ve Hz. Peygamber'in anne babasının küfür üzere öldüğünü lakin Yüce Allah'ın onları diriltip sonra iman üzere canlarını tekrardan aldığını kaydetmektedir.[62] Buna yönelik itirazları sıralaması ve bu itirazlara karşı itirazlarla cevap vermesine bakılırsa muhtemelen es-Sinobî'nin kendisi de bu tartışmaya bir şekilde dahil olmuş durumdadır ve dolaylı olarak kendisinin ve muhataplarının yaklaşımını dile getirmektedir. Buna karşın söz konusu ibarenin hemen akabinde gelen "amcası Ebu Talib de küfür üzere öldü" şeklindeki ifadeyi ise herhangi bir tevile tabi tutmaksızın olduğu gibi kabul etmekte ve bu ifadede Rafizilere yönelik bir reddiyenin söz konusu olduğunu kaydetmektedir.[63]

Es-Sinobî'nin ipuçlarını sunduğu tartışma, 16. yüzyılın ilk yarısında oldukça hareketlenmiş, 17. yüzyılda ise taraflar arasında bir gerilim vesilesine dönüşmüştür. Es-Sinobî'nin Hz. Peygamber'in anne-babasının imanı konusundaki uzlaştırmacı tutumu, Bayramî tarikatına mensup bir kimse olan Bahâeddînzâde (ö. 956/1549) tarafından *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine yazılan *el-Kavlü'l-Fasl* adlı şerhte biraz daha genişletilerek tekrarlanmıştır. Bahâeddinzâde, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda herhangi bir tereddüt izhar etmemekte, aksine ebevey-i resûlün küfür üzere öldüğü yönündeki ilgili ifadeyi metnin bir parçası olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte o, ilgili ifadeyi hükmi iman ve hakiki iman arasında bir ayrım yapmak suretiyle tevil etmeye çalışmaktadır. Ona göre hükmi olarak Hz. Peygamberin ebeveyninin kafir olarak öldüğü konusunda bir kuşku yoktur; Ebû Hanîfe'nin de temelde kast ettiği budur. Lakin hakikî iman açısından bakıldığında, Allah tarafından bir nasla bildirilmediği sürece kimsenin

rivayete ve tetkike gerek duymadan fetva verdiğini kaydetmektedir. Bkz. Sünbül Sinân, *er-Risâletü't-Tahkîkiyye*, Süleymaniye-Esad Efendi, no. 1434, vr. 2a; Sünbül Sinân'ın el-Bezzâzî'nin *el-Fetâvâ*'sının 911/1505-1506 tarihli bir nüshasının müstensihi oluşunu da ayrıca not etmek gerekmektedir. Bkz. el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, Süleymaniye-Çorlulu Ali Paşa, no. 270, vr. 349b.

62 es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, vr. 26b

63 es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, vr. 26b-27a.

onların iman veya küfür üzere olduğunu ileri sürmesi mümkün değildir.[64] İlgili mesele, bu süreçte *el-Fıkhu'l-Ekber*'den bağımsız müstakil bir literatür zemininin de konusu kılınmıştır. Örneğin Zeynî Çelebi (ö. 926/1519), bu konuda *Risâle fî Ebeveyi'n-Nebî* isimli bir risale kaleme almış ve Hz. Peygamber'in anne babasının iman üzere öldüklerini savunmuştur.[65] Benzer şekilde, Muhyeddin Mehmed b. İbn Hatîb el-Amâsî (ö. 941/1534) de 931/1524 yılında konuya dair İnbâ'ü'l-İstifâ adıyla bir eser kaleme almış ve ebevey-i resûlün iman üzere öldüğünü savunan kesimin görüşlerini tahkim etmeye çalışmıştır. Sultan I. Süleyman'a ithaf ettiği eserinde, ağırlıklı olarak Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) ebevey-i resûlün iman üzere öldüğünü temellendirdiği risalelerinden faydalanmıştır. Bu durum, söz konusu tartışmanın Memlük coğrafyasına uzanan daha eski bir geçmişe sahip olduğu/olabileceği intibaı uyandırmaktadır. el-Amâsî'nin Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'i bağlamındaki değerlendirmeleri ise oldukça dikkat çekidir; o Bağdad'da 400/1000'li yıllara ait bir *el-Fıkhu'l-Ekber* nüshasını gördüğünü, ancak eserde Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere öldüğüne dair herhangi bir ibareye rastlamadığını belirtmektedir. Söz konusu ibarenin *el-Fıkhu'l-Ekber*'de yer almadığı yönündeki tespit, muhalif kanadın en temel argümanını elinden almakta ve ebevey-i resûlün imanının bir tartışma vesilesine dönüştürülmesinin önüne kuvvetli bir set çekmektedir. Belki de bunun verdiği rahatlıkla el-Amâsî, eserin gerçekte Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî veya Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed el-Mu'tezilî gibi Ebû Hanîfe'yle isim benzerliğine sahip başka kişilere ait olduğu yönündeki iddiaları da anlamsız bulmaktadır.[66]

el-Amâsî'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'in aidiyetini tartışmaya açmadan sadece ilgili ibarenin bu metinde olmadığı yönündeki tespitleri, ebevey-i resûlün iman üzere öldüğünü ve böylesi bir tartışmanın Hz. Peygamber'e saygısızlık olduğunu düşünen sufi kesimin elini rahatlatmıştır. Bu durum konu ile ilgili olarak aksi istikamette mevzilenen kesimin de meselenin delalet çerçevesini genişletmesine yol açmıştır. Örneğin Şeyh Arab İmam olarak bilinen İbrâhîm el-Halebî'nin (ö. 956/1549) risâlesinde bunun yansımasını görmek mümkündür. Ona göre söz konusu tartışmanın bir tarafında imamların imamı olarak nitelediği Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'ini esas alan, bu yüzden de ebevey-i resûlün herkes gibi imanla mükellef oldukla-

64 Bahâeddînzâde, *el-Kavlu'l-Fasl Şerh-i Fıkh-ı Ekber*, tıpkıbasım, İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 1979, s. 395-396.

65 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 2, s. 688.

66 Muhyeddîn Mehmed b. İbn Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İstifâ' fi Hakki Ebeveyi'l-Mustafâ*, Süleymaniye-Çelebi Abdullah, no. 405, vr. 113b-114a.

rını, neseplerinin hidayet ile dalalet konusunda onlara herhangi bir fayda sağlamayacağını ileri süren bir kesim yer alırken, diğer tarafında ise onların Hz. Peygamber'in nesebi olmaları nedeniyle kurtuluşa ereceğini iddia eden Şiîler bulunmaktadır.[67] El-Halebî'nin Hz. İbrahim'in babası Âzer'in iman üzere öldüğünü savunanlara karşı reddiye olarak yazdığı risalesini de aynı zeminde değerlendirmek mümkündür.[68] El-Halebî'nin tartışmanın yönünü Sünnî-Şiî gerilimine çevirmesi oldukça önemlidir; bir sonraki yüzyılda cereyan edecek olan Kadızâdeliler-Sivâsîler geriliminde onun bu tespitleri Kadızâdeliler tarafından daha güçlü bir şekilde öne çıkarılacaktır. Ancak el-Halebî'nin kendisi ve kendisi gibi düşünenleri ayrıştırdığı/ayrıştırmaya çalıştığı kesim sadece Şiîlik değildir; yanı sıra Eş'arîlik de bundan payını almıştır. Ona göre bu mesele fer'î olarak nitelenebilecek bir mesele olmaktan uzaktır; aksine dinin aslını ilgilendiren bir tartışma konusudur ve itikadı ilgilendirmektedir. Aslî ihtilaflarda ise kişiye düşen, kendi mezhebinin doğru, hasmının mezhebinin yanlış olduğuna iman etmektir. "Bizim mezhebimiz *Mâturîdîyye*dir" diyen el-Halebî, fetret ehlinin vahiy gelmese bile Allah'ı bilmekle sorumlu olduğunu kaydetmektedir.[69] Onun "fetret ehli vahiy gelmese bile Allah'ı bilmekle sorumludur" şeklindeki ifadesi, aslında marifetullahın akli mi yoksa nakli mi olduğu tartışmasıyla ilişkilidir. Bu mesele, özünde kelamı ilgilendiren ve kelamcı Hanefîlerin özellikle de Eş'arîlerle görüş ayrılığı yaşadığı en önemli ihtilaf konularından biridir. Eş'arîlerin marifetullahı naklen vacip gören, bu yüzden de vahiy gelmediği için fetret ehlinin teklifle muhatap olmadığını ileri süren yaklaşımlarına karşın, kelamcı Hanefîler marifetullahın aklen vacip olduğunu ve kişinin vahiy gelmese bile Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekle mükellef olduğunu savunmuşlardır. El-Halebî'nin meselenin delalet çerçevesini genişletirken kelami zemine göndermede bulunması ve kelamcı Hanefîliğin et-Teftâzânî sonrası süreçte kendisini isimlendirmekte kullandığı *Mâturîdiyye* kavramına yer vermesi oldukça önemlidir.[70] Osmanlı ilim geleneğinde *Mâturîdiyye* kavramına yönelik atıflar, Kemalpaşazâde'den sonraki süreçte yaygınlık

67 İbrâhîm el-Halebî, *Risâle fî Şerefi'l-Kureşi Nebiyyinâ*, Süleymaniye-Yazma Bağışlar, no. 2061, vr. 73b.

68 İbrâhîm el-Halebî, *Risâle fî'r-Redd alâ men Kale bi-İslâmi Âzer,* Süleymaniye-Damad İbrâhîm, no. 297, vr. 85a.

69 el-Halebî, *Risâle fî Şerefi'l-Kureşi Nebiyyinâ*, vr. 75a.

70 Kâtip Çelebî de Şiîlikle ilişkili boyutuna dikkat çekmiş; ancak meselenin, özünde Eş'arîlerle Mâturîdîler arasındaki anlaşmazlık konularından biri olan *ma'rifetullâh*ın aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu tartışmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bkz. Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk: En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1980, s. 54-55.

kazanmaya başlamıştır. El-Halebî, bunun bir örneği ve yansıması olması bakımından önemlidir; bununla birlikte genel görüşleri ve fıkıh merkezli düşünce dünyası nedeniyle itikadi Hanefîliğin taşıyıcısı olarak görülebilecek el-Halebî gibi bir ismin bu türden bir kullanımının daha başka bir anlamı olmalıdır: Hanefîliği itikadi çerçevede bir aidiyet olarak benimsemiş kesimler, muhataplarıyla yaşadıkları fikri tartışmalarda muhtemelen kendi gelenekleri içerisindeki kelami faaliyete müracaat etmek ve kendi haklılıklarını bu zemin üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır.

İman-ı ebevey-i resûl ve *el-Fıkhu'l-Ekber* merkezli tartışmalar, el-Halebî'nin dikkat çektiği Sünnî-Şiî gerilimi üzerinden 17. yüzyılda iyice sertleşmiş ve Kadızâdelilerle-Sivâsîler arasındaki mücadelenin doğrudan bir parçası kılınmıştır. Sivasîlerin lideri Abdülahad en-Nûrî'nin (ö. 1061/1650) sırf bu konuyu reddetmek amacıyla kaleme aldığı risalede verdiği bilgilere bakılırsa, Kadızâdeliler Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüğünü savunmanın Râfizîlerin görüşü olduğunu ileri sürmektedir.[71] En-Nûrî, bu iddianın doğru kabul edilmesi durumunda el-Gazâlî, Fahruddîn er-Râzî ve İbn Hatîb[72] gibi kişilerin de aynı eleştiriyle muhatap olacağını belirtmiştir. Bununla birlikte en-Nûrî, söz konusu eleştiriyi toptan reddetmemiş, aksine dolaylı olarak yanıtlamaya çalışmıştır. Bu çerçevede, Ebû Hanîfe'nin Şîa'nın ilk imamlarıyla olan ilişkisine ve yakınlığına dikkat çekmiş, onun Zeyd b. Alî'yi desteklemek için gizlice fetva verdiğini, el altından maddi yardımda bulunduğunu, onunla birlikte savaşa çıkamamış olmaktan duyduğu üzüntüyü dile getirdiğini belirtmiştir.[73] En-Nûrî muhatapları tarafından kendisine yöneltilen eleştirilerde İbn Hatîb el-Amâsî'yi kalkan olarak almasına karşın, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda ondan ayrılmış ve eserin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını ileri sürmüştür. Bu eserin gerçekte Ebû Hanîfe ile aynı künyeye sahip olan Ebû Hanîfe Muhammed b. Yusuf el-Buhârî'ye ait olduğu yönünde el-Amâsî'nin bile karşı çıktığı iddiayı yeniden dillendirmiştir.[74] En-Nûrî'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'i devre dışı bırakmak isterken bu eskimiş, hatta el-Amâsî'nin tespitleri sonrasında tümüyle işlevsizleşmiş iddiayı yeniden dillendirmesinin bir sebebi olmalıdır; onun bu tutumunun muhtemelen Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisâvî'ye (ö. 1000/1610) ait *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhi ile bir ilişkisi söz konusudur. Daha önceki şerhlerle kıyaslandı-

71 Abdülahad en-Nûrî, *Te'dîbü'l-Mütemerridîn*, Süleymaniye-Fatih, no. 5293, vr. 305b.

72 Onun İbn Hatîb olarak atıfta bulunduğu kişi, *İnbâü'l-İstifâ*'nın yazarı Muhyeddîn Mehmed b. İbn Hatîb el-Amâsî'dir.

73 en-Nûrî, *Te'dîbü'l-Mütemerridîn*, vr. 305b-306b.

74 en-Nûrî, *Te'dîbü'l-Mütemerridîn*, vr. 301a.

ğında oldukça kısa ve yalın bir şerh olan Ebû'l-Müntehâ şerhi, yazıldıktan itibaren geniş bir dolaşım imkanı elde etmiştir.[75] Şerhte "ebevey-i resûlün küfür üzere öldüğü" şeklinde asıl metinde geçen ibarenin Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüğünü söyleyenlere bir reddiye niteliği taşıdığı, bu kimselerin ise Râfizîler olduğu dile getirilmiştir.[76] Şerhin yaygın bir metin olması, muhtemelen iman-ı ebevey-i resûl tartışmasını fikri bir tartışma olmaktan çıkarmış ve toplumsal bir zemine taşımıştır. Her ne kadar kendisi Anadolu coğrafyasında bulunmasa da eserleri Anadolu'da geniş bir dolaşım imkanına kavuşmuş olan Alî el-Karî'nin (ö. 1014/1605) *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*'i de iman-ı ebevey-i resûl tartışmasının gündemde kalmasında en az Ebû'l-Müntehâ şerhi kadar etkili olmuştur. Alî el-Karî, *el-Fıkhu'l-Ekber* metninde geçen ilgili ibarenin Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüğünü ya da küfür üzere ölüp de Allah'ın kendilerini dirilttiği ve sonra îkan makamında ruhlarını teslim aldığını söyleyen kimselere bir reddiye niteliği taşıdığını belirtmektedir. Bu konuda müstakil bir risale yazarak Celâlüddîn es-Süyûtî'nin konuyla ilgili üç risalesini çürüttüğünü belirten Alî el-Karî, Hanefîlerden olup da konuyu inkâr eden bir kimseyi ise hayretle karşılamaktadır. Ona göre bu kişi, İmâm-ı Azam'ın makamına layık bir kimse değildir ve bu yaptığı ile Cehm b. Safvan'ın "elimde olsa 'Allah arşa istiva etti' ayetini mushaftan silerdim" demesi arasında bir fark bulunmamaktadır.[77] Onun sataştığı bu kişinin, gerçekte kim olduğunu tespit etmek güçtür. En-Nûrî'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetini yeniden sorgulaması veya sorgulamak durumunda kalması, hem Sivâsîlerin ne kadar baskıya maruz kaldığını hem de en-Nûrî'nin bu baskı altında tartışmaya kökten bir çözüm getirmeye yönelmiş olabileceğini yansıtması bakımından dikkat çekicidir. Ancak en-Nûrî ile muhatapları arasındaki gerilime tanıklık etmiş olan Kâtip Çelebi, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetinin sorgulanmasını gereksiz ve anlamsız bulmakta; İbn Hatîb el-Amâsî gibi de eseri *ebevey-i resûl* konusundaki değerlendirmeden ârî görmemektedir. Bunun en-Nûrî'nin tutumuna yönelik ince bir eleştiri olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Bununla birlikte Kâtip Çelebî, Bahaeddînzâde'nin uzlaştırmacı yorumunun meseleye dair en doğru yorum olduğunu belirtmektedir. [78]

75 Türkiye yazma eser kütüphanelerinde 150'ye yakın nüshası bulunan bu şerh, IV. Murad döneminde sarayda görevli olan Alî Halîfe b. Muhammed el-Antalyavî tarafından da tercüme edilmiş edilmiştir. Bu tercüme için bkz. *Fıkh-ı Ekber Tercümesi*, Süleymaniye-Carullah, no. 2098, vr. 223-242.

76 Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisâvî, Şer*hu'l-Fıkhi'l-Ekber*, nşr. el-Hâc Abdullatîf ve Bahaüddîn el-Gazzî, yy. 1288, s. 45.

77 Alî el-Kârî, Şer*hu'l-Fıkhi'l-Ekber,* Delhi: Matba'a-i Müctebâî, 1890, s. 130-131.

78 Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk*, s. 54-55.

İman-ı ebevey-i resûl tartışması mı *el-Fıkhu'l-Ekber*'in dolaşım ağını genişletmiştir yoksa *el-Fıkhu'l-Ekber*'in dolaşım ağının genişlemesi mi söz konusu tartışmayı derinleştirmiştir. Bu noktada net bir karara varmak güçtür; fakat sonuçları itibariyle bakıldığında 16. yüzyıldan itibaren Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'i fazlasıyla görünür hale gelmiştir. Üstelik bu görünürlük, sadece iman-ı ebevey-i resûl tartışmasıyla da mukayyet değildir. *El-Fıkhu'l-Ekber* bu süreçte aynı zamanda medreselerde okutulan ve kelam içerikli ders müfredatının muhtevasının sıhhatinin sorgulandığı bir metin olarak işlev görmüştür. Bu durum, Sultân I. Süleyman dönemi âlimlerinden olan Hâkim İshâk er-Rûmî'nin (ö. 950/1543-1544) Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'i üzerine kaleme aldığı şerhin girişine açıkça yansımıştır. Medreselerde tahsil ve tedris konusu olan eserlerin konularının Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'inin konularıyla örtüşmediğini belirten er-Rûmî, *tevhîd* ilmi söz konusu olduğunda asıl olanın Kitap ve Sünnet'e sarılmak, *hevâ* ve *bid'at*ten kaçınmak, sahâbe, tâbi'în ve sâlihlerin tuttuğu sünnet ve cemaat yoluna yönelmek olduğunu kaydetmektedir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve onların takipçileri, hep bu yol üzere olmuşlardır. *el-Fıkhu'l-Ekber*'in içeriğinin de bu minvalde olduğuna dikkat çeken er-Rûmî, kendisinin bunların açıklanması amacıyla mufassal bir kitap kaleme aldığını, bu kitapta "akıl ve nazar yolunu değil, sadece ve sadece Hz. Muhammed'in getirdiği şeriat ve sünneti" esas aldığını, bu yüzden de eserini e*l-Hikmetü'n-Nebeviyye* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir.[79] Er-Rûmî'nin bu son tespiti, aynı zamanda kelam faaliyetine başvurmadan bir şerh taahhüdünü de içinde barındırmaktadır. Bu sürpriz de değildir, çünkü onun yaşadığı dönemde kelamın muhtevasının tartışma konusu kılındığı ve ihtiva ettiği problemlere bağlı olarak bir meşruiyet tartısına vurulduğu bilinmektedir. *El-Fıkhu'l-Ekber*, bu meşruiyet arayışında merkezdedir. Öyle ki Hasan Kâfî el-Akhisârî (ö. 1024/1615) *tevhîd* ilminin kelâm olarak isimlendirildiğini, bunun da Allah'ın zatını ve sıfatını, başlangıçtan bitişine kadar İslam kanunu çerçevesinde *mümkünât*ın ahvalini araştırdığını kaydetmektedir. El-Akhisârî bu anlamdaki bir kelâmı Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ile *usûlü'd-dîn*de onlara uyan kimselere tahsis etmektedir. Buna karşın kelâmın kapılarını sapık felsefecilerin ve zındıklığa kayan sufilerin yaklaşımlarına tümüyle kapatmaktadır. Ona göre ilki *makbûl* ve *memdûh*, ikincisi *mezmûm* ve *makdûh* bir kelam faaliyetidir. [80]

79 Hâkim İshâk er-Rûmî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, Süleymaniye-Hamidiye, no. 388, vr. 210b-213a.

80 Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Ezhâru'r-Ravzât fî Şerhi Ravzâti'l-Cennât*, Süleymaniye-Halet Efendi, no. 820, vr. 147b.

Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) kendi zamanındaki fakihlerden bazılarının kelâm ilmine karşı çıktıklarını ve bu işle uğraşanları küfürle itham ettiklerini dile getirmiştir.[81] Bu bir eleştiridir ve bu eleştirinin muhataplarından birinin Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573) olması muhtemeldir. Kelâm ilminin gereğinden fazla öğrenilmesinin yasaklandığına dikkat çeken Birgivî, bunu Hanefî geleneğin klasik fetva kitaplarından gerçekleştirdiği alıntılarla temellendirmeye çalışmıştır.[82] Kelâmın farz-ı kifâye bir ilim olarak kabul edilmesi gerektiğini; yalnızca zeki, dindar, çalışkan ve batıl mezheplere meyletmesinden korkulmayan kişilerin bu işle uğraşması gerektiğini dile getirmektedir.[83] Bundan dolayı kendisi, itikada dair konularda kısa ve yalın bilgilerle yetinmeyi tercih etmiş ve kelâma mesafeli durmuştur.[84] Birgivî'yi "imamımız" olarak nitelendiren[85] Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) de kelamı tartışma konusu yapmış ve felsefeyle iç içe geçmiş bir kelâma karşı çıkmıştır. O, Osmanlı uleması arasında yaygın bir metin olan *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhinin[86] girişinde bir taraftan kelâm ilminin önemine dikkat çekerken, diğer taraftan da felsefenin haram olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre Selef âlimlerinin kelâm ilmine karşı çıkma-

81 Kemâleddin Mehmed Efendi, *Terceme-i Mevzû'âtü'l-'Ulûm,* Dersaadet: İkdam Matbaası, 1313, c. 1, s. 597.

82 İlk alıntı Abdürreşîd el-Buhârî'ye ait (ö. 542/1147) *Hulâsa* adlı eserdendir ve kelâm ilmini ihtiyacın ötesinde öğrenmenin, mütalaa etmenin ve karşılıklı tartışmanın yasak olduğu yönünde bir fetvayı muhtevidir. İkinci alıntı *Bezzâziyye*'dendir ve kelâm ilmi için gerekli olan ihtiyaç çerçevesini düşmanın defedilmesi ve mezhebin ispat edilmesi olarak belirlemektedir. Üçüncü alıntı *Tâtârhâniyye* ve *Nevâzil*'dendir ve Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'ı kelâm ilmiyle meşgul olmaktan sakındırmasına dair rivayet nakledilmektedir. Dördüncü alıntı Ebu'l-Leys es-Semerkandî'dendir; Semerkandî kelâmla meşgul olan bir kimsenin, âlimler listesinden kendi ismini sildiğini belirtmiş ve Ebû Hanîfe'nin bu ilme dalmayı çirkin gördüğünü aktarmıştır. Bkz. Muhammed b. Pîr Alî Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye fi Beyâni's-Sîreti'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye*, Bombay: Şerefüddîn el-Kütübî ve Evlâdihî, ty., s. 25.

83 Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 25.

84 İtikadi konulardaki bu yalın tespitlerin, İbn Teymiyye etkisinden ziyade Ebû Hanîfe'nin eserlerini merkeze alan itikadi Hanefîliğin bakış açısıyla ilişkilendirilmesi daha doğrudur. Bu minvalde bir değerlendirme için bkz. Adem Arıkan, "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul: İSAR Yayınları, 2016, s. 471-521

85 Alî el-Kârî, *Manzûme fî Medhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye li'l-Birgivî*, Süleymaniye-Düğümlü Baba, no. 150, vr. 1b.

86 Saçaklızâde Mehmed Efendi, Alî el-Kârî'nin bu şerhini her alimin elinin altında bulunması gereken bir başucu kitabı olarak değerlendirmektedir. Bkz. *Tertîbü'l-'Ulûm*, thk. M. İ. es-Seyyid Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1988, s. 145.

larının gerçek sebebi; kelâmcıların, filozofların sözlerine kulak asmaları, ayetlerden yüz çevirip akıllı ve âlim olduğu zannedilen cahillerle beraber felsefeye dalmalarıdır. Bundan dolayı Alî el-Kârî, felsefe ve mantık ilmini meşgul olunması yasak ilimler arasında göstermiştir.[87]

el-Fıkhu'l-Ekber merkezli Ebû Hanîfe vurgusu, 17. yüzyılda daha da belirgindir ve Hanefilik merkezli bir içe kapanmanın da ipuçlarını bünyesinde barındırmaktadır. Bunda ulema ile sufiler arasında varlığını koruyan iman-ı ebevey-i resûl tartışması yine önemli bir etkiye sahiptir. Ancak bu kez, yeni bir durum kendisini göstermekte ve Ebû Hanîfe'ye tabi olmak veya olmamak şeklinde mezhepsel veya meşrepsel bir ayrışma zemini varlığını hissettirmektedir. *el-Fıkhu'l-Ekber*'in 1087/1676 yılında istinsah edilen ve müellifi belli olmayan bir Türkçe şerh ve tercümesinin girişindeki şu ifadeler, ilgili dönemde Ebû Hanîfe'ye ve esere nasıl yaklaşıldığını göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir:

> Bundan sonra ma'lûm ola ki bu risâleyi İmâm-ı A'zam rahmetu'llâhi te'lîf idüb adını fıkh-ı ekber kodı. Bu risâle ma'nâda tuhfetü'n-nebî ve hidâyetü'r-resûli'l-'arabîdür; kim ki bunı hıfz idüb ma'nâsına i'tikâd itse anun îmânı ve i'tikâdı ashâb-ı 'izâm ve tâbi'în-i kirâm ve evliyâ'u'llâh ve meşâyih ve 'ubbâd ve mücâhidîn fî sebîli'llâh îmânı gibi olur. Her kim ki i'tikâdı bu kitâbda yazılana muhâlif olsa anun îmânı ehl-i hevâ îmânı gibi olur. Anlar hûd cümle ehl-i cehennemdürler... Bu kitâb ni'amü'l-mâ'ide resûlu'llâh 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm ve âl-i kirâm ve ashâb-ı 'izâm i'tikâdların ve mâ-fîhâların beyân ider. Ve'l-hâsıl gökten enbiyâya nâzil olan kitâblardan sonra dünyâda bundan ahsen belki bundan efdal ve elzem kitâb yokdur. Bu kitâbun bir adı tuhfetü'n-nebîdür ve bir adı sa'âdet-i dünyâ ve âhiretdür. Bu kitâbı yazup türkî lisân ile şerh itdüm ki 'arabî bilmeyenler fâ'idelene.[88]

Bu ifadeler, *el-Fıkhu'l-Ekber*'e yönelik tavır ve tutum üzerinden herkesin safını belli etmesi/etmesi gerektiği isteğini içinde barındırmaktadır. *El-Fıkhu'l-Ekber*'i ve muhtevasındakileri benimsemiş bir kimse, bu tutumuyla sadece Ebû Hanîfe'ye değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'e tabi olmuş olmaktadır. Aksi durumda ise mesele sadece Ebû Hanîfe'ye tabi olmamakla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda heva ehline tabi olmak anlamına gelmektedir. Bunun tahtında müstetir olan anlam bellidir; *el-Fıkhu'l-Ekber*'in

87 Alî el-Kârî, felsefe ve mantık ilmiyle meşgul olmanın haramlığında dair bir risale kaleme aldığını ve burada konuyu temellendirdiğini kaydetmektedir. Bkz. Alî el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. A. Muhammed Dandâl, Beyrut 2007, s. 18.

88 *Tercüme-i Fıkh-ı Ekber*, Nuruosmaniye, no. 2189, vr. 1b-2b.

muhtevasını benimsemek veya benimsememek bir tercih meselesi olmanın ötesinde bir inanç meselesidir. Bu durum, Ebû Hanîfe'yi ve temsil ettiği geleneği dinin en doğru yorumu olarak görmeyi içeren bir tutumu beraberinde getirmektedir. Vânî Mehmed Efendi'nin (ö. 1097/1685) şu ifadeleri hem bunu örneklemesi hem de ilgili dönemde Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasında cereyan eden tartışmalarda Ebû Hanîfe'nin isminin ve otoritesinin nasıl bir fonksiyon icra ettiğini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir:

> Ey 'azîz karındaşlarım bilmiş olasız ki müsta'mel olınan kitâblar mu'âmelatda ve diyânetde iki nev' kitâblardır. Birisi kütüb-i meşâyıh-ı tarîkat kaddesa'llâhu esrârihim... ve bir dahi kütüb-i fıkh-ı şerîf ve şer-'i latîf vardır mezâhib-i erba'ada olan meşrû'ât gibi. Ey 'azîz kardaşlar! Bu iki nev' kitâblar ki nakl olındı kankısına 'amel vâcibdir ve kankısı esah akvâldir ve ahsen etvârdır deyü su'âl buyurırsanız bilmiş olasız ki icmâ-'ı müslimîn ile her mezhebde mezâhib-i erba'adan tasnîf olunan kütüb-ü şer' esahdır. Ve ol mezheb halkına ittiba' vâcibdir. Zira fukahâ-i 'izâm ehâdîs-i şerîfeye nazar idüb muhkemin[c]e 'amel itmişler ve vücûh-ı tefâsîre bakub kavîsini dutmışlar. Bu mânide şek ve tereddüd idenler kendü mezhebinde şek itmiş olur... Pes bu iki cins kitâblar ta'âruz idüb bir şey meşru' midür degil midür deyü tehâlüf itdikde kütüb-i şer-'i şerîfe ki 'ulemâ-i müctehidîn tasnîf itmişdir mürâca'at itmek vâcibdir kütüb-i şer'a muhâlefet idüb kütüb-i meşâyihi ahz iden dutdıgı mezhebinden çıkmış olur imâmına isâbet etmedi deyü sû-i zan itmiş olur... Eger bir kâ'il dirse ya anı iden meşâyıh tarîkine ve evliyâ-yı 'izâma ne dirsin diriz ki biz İmâm-ı A'zam mezhebindeyüz ol şeyhlerin mezhebinde degilüz imâmımızın kavlin[c]e 'amel vâcibdir anların hâli ve 'ameli kendülerine mübârek olsın ammâ bir kimse dirse ki benim ol 'azizlere i'tikâdım vardır ben anların 'amelini hak i'tikâd idüb elbette işlerim dirse ki cevâb budır âdem bizüm sözimiz hanefiyyü'l-mezheb olan âdeme dersin ki mezhebden çıkdın senün hecrin ve zikrin vâcib oldı...[89]

Vânî'yi bu türden cümleler kurmaya sevk eden temel husus, muhatapları olan Halvetî Sivâsîlerin cehri zikir, sema ve deveran gibi tartışmalarda kendilerine Hanefî fıkhı merkezli olarak yöneltilen eleştiriler karşısında, kendi haklılıklarını temellendirebilmek için Hanefîlik dışındaki mezheplere, özellikle de Şâfiîlik ve Mâlikîliğe müracaat etmek durumunda kalmaları, bu yüzden de mezhepler arasından sadece birini merkeze alacak şekilde bir taassuba karşı çıkmaları ve dört hak mezhep veya Ehlü's-Sünne kav-

89 Vânî Mehmed Efendi, *Risâle-i Vânî*, Süleymaniye-Esad Efendi, no. 3780, vr. 79a.

ramları üzerinden yaslandıkları zemini genişletmeye çalışmalarıdır. [90] Vani'nin muarızı konumundaki Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1693), dört mezhebin hepsinin de hak mezhep olduğunu belirtmekte ve Bayezid-i Bistâmî'nin bir sözüne yer vermektedir. Kendisine "hangi mezheptensin" diye sorulunca Bistâmî "Allah mezhebindenim" demiştir. Mısrî, onun bu sözünün dört mezhebin hepsinin Allah yolu olduğunun dile getirilmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.[91] Kadızâdelilere eleştirel bir gözle bakan Müstakimzâde'nin (ö. 1202/1788) Ebû Hanîfe'nin menakıbını kaleme aldığı ve ferağ kaydında 1168/1755 yılında temize çektiğini belirttiği eserinde yer alan şu ifadeleri de bu durumu örneklemesi bakımından dikkat çekicidir:

> ...acîbdir ki ba'zı süfehâ' ba'zı mezâhibeyi ba'zı üzerine tafsîl ve tercîh ider ki iltizâmında olmıyan mezhebin butlânına ve tenkîsine ve sükûtüna mü'eddî olur ki semere-i ta'assub ve hamkiyyet-i câhihiliyyetdir ehl-i insâf olan müslim andan münezzeh ve sâlimdir.[92]

Hanefiyye ve *Mâturîdiyye* Mezci ve *Mâturîdiyye* Kavramının Kalıcılaşması

Ebû Hanîfe ve Hanefîlik merkezli vurgu, bir içe kapanmaya zemin hazırlamıştır; ancak bu içe kapanma Hanefî gelenek içerisinde daha önceki süreçteki farklılıkların ortak muhatap veya muhataplar üzerinden bir kenara itilmesine yol açmış, böylelikle de kelami ve itikadi Hanefilik arasındaki mesafe kaybolmaya başlamıştır. Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) *Usûlü'l-Münîfe* ve *İşârâtu'l-Merâm* adlı eserlerine yansıyan muhtevayı bu minvalde değerlendirmek gerekir. O, aslında Ebû Hanîfe'nin otoritesini çerçeve olarak belirlemiş, ancak bunun delaletini kelami muhteva ile genişletmiştir. Kuvvetli bir kelâm ve fıkıh bilgisine sahip bulunan Beyâzîzâde,[93] aklî ilimlerle naklî ilimler arasındaki gerilimin yoğun olarak hissedildiği bir dönemde yaşamış ancak bu tartışmalarda bu ikisinin bü-

90 Örneğin İbrâhîm el-Halebî'nin muarızı ve sonraki süreçte Halvetîlerin en önemli referansı olan Sünbül Sinân, el-Kurtubî ve el-Bezzâzî'nin raks ve devrânın haram olduğu yönündeki fetvalarının geçersiz olduğunu belirtmekte, İmam Şâfiî ile ona tabi olan el-Gazâlî, Necmüddîn-i Dâye er-Râzî, İbnü'l-Fârıd ve el-Kâşânî gibi muhakkik alimlerin ise bunu helal saydıklarını dile getirmektedir. Bkz. *er-Risâletü't-Tahkîkiyye*, vr. 2b-3a.

91 Niyâzî-i Mısrî, *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe*, Süleymaniye-Sütlüce Dergahı, no. 262. s. 5

92 Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*, Süleymaniye-Bağdatlı Vehbi, no. 1248, vr. 6a.

93 Ahmed Zeki İzgöer-İlyas Çelebi, "Beyâzîzâde Ahmed Efendi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1992, c. 6, s. 55.

tünlüğünü ve gerekliliğini savunan bir yaklaşım ortaya koymuştur. Belki de bu yüzden kelâm ilmine ayrı bir vurgu yapma ve bu ilmin Kur'an ve Sünnet'e dayandığını vurgulama ihtiyacı hissetmiştir.[94] Fıkhı merkeze alan ve kelâmın Kur'ân'da herhangi bir karşılığının bulunmadığını ileri sürenlere karşı fıkhî hükümlere dair ayetlerin sayılı olduğunu, bununla birlikte Yaratıcı'nın varlığını ve sıfatlarını, nübüvvetin mevcudiyetini konu edinip işleyen ve inkârcıları cevaplandıran ayetlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu hatırlatmıştır.[95] Selef âlimlerinden kelâm ilmine karşı nakledilen sözlerin bidat ehlinin kelâmı için söylendiğini belirten Beyâzîzâde'ye göre Ehlü's-Sünne kelâmcılarının kullandıkları delillerin kaynağı Kur'ân'dır.[96]

Beyâzîzâde'nin özellikle *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm* adlı eseri itikadi ve kelami Hanefiliğin mezcedilmesi bakımından önemlidir. Eserin ismindeki "el-İmâm" Ebû Hanîfe'dir; böyle olunca da taahhüt ettiği muhteva Ebû Hanîfe'ye ait ifadelerin veya görüşlerin gerçek kastının ortaya konulmasıdır. Fakat gerçekte sunulan muhteva, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen fikirlerin kelami zeminde genişletilmesinden ibarettir. Bu yüzden eserde Ebû Hanîfe'nin bir meşruiyet çerçevesi olarak alındığı, ancak muhtevanın Hanefî geleneğin kelamcı çizgisinin görüşleriyle doldurulduğu görülmektedir. Bu tutum, hem *Mâturîdiyye* kavramının kalıcılaşması yönünde atılmış bir adım hem de *Mâturîdiyye* aidiyeti üzerinden Hanefî geleneğin kelamcı çizgisinin diğer kelam ekollerine denk bir kelam ekolü olarak inşa edilme çabasıdır. Eşarilik-Mâturîdilik ihtilaf edebiyatının Osmanlı'daki gelişim seyrinde Kemalpaşazâde'nin metni bir ilktir. Onun ve Nev'î Efendî'nin metinlerinde Mâturîdîlik, Eş'arîliğe denk bir mezhep olarak takdim edilmiştir; ancak bu durum Beyâzîzâde'de zirve yapmıştır. O, hem ihtilaf sayısını çoğaltmış hem de Eş'arîlik karşısında Mâturîdîliğe daha etkin bir rol atfetmiştir. Beyâzîzâde'nin temel amacı Eş'arî'nin Ehlü's-Sünne'nin ilk temsilcisi, Mâturîdî'nin de Eş'arî'nin bir takipçisi olduğu şeklindeki iddiaları çürütmektir.[97] Ona göre kurtuluşa fırka ile ilgili bir tahsisat yapılması doğru değildir; itikadda kitap ve sünnete sıkı sıkıya kalındığı müddetçe birden fazla topluluğun kurtuluşa eren fırka kapsamında yer alması mümkündür.[98] Onun kurtuluşa eren fırka bağlamında Ehlü's-Sünne'ye biçtiği rol de oldukça dikkat çekicidir ve temelde Mâturîdîliğin Eş'arîliğin takipçisi

94 Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtu'l-Merâm 'an 'İbârâti'l-İmâm, thk. Y. Abdürrezzâk, Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1949, s. 48.

95 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 47.

96 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 47.

97 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 23-24.

98 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 52.

kılınarak bu kapsama alınmasına dolaylı bir tepkidir. Onun yaklaşım biçiminde Ehlü's-Sünne bir şemsiye kavramdır ve *es-Sevâdu'l-A'zam* ifadesi Ehlü's-Sünne'nin bu kapsayıcı yönünü ortaya koyması bakımından önemlidir.[99] Buna göre Mâturîdîlik bu kavram altında Eş'arîlikten daha aşağı bir konumda değil, aksine onunla eşit konumdadır.

Beyâzîzâde iki grup arasındaki görüş ayrılıklarının –her ne kadar bid'atle itham etmeyi gerektirmese de– sadece lafzî ayrılıklar olduğu söylemine karşı çıkmaktadır; ona göre bu ihtilaflar aynı zamanda aslî ayrılık niteliği taşımaktadır.[100] Beyâzîzâde bu bakış açısıyla İşârâtu'l-Merâm adlı eserinde Mâturîdîlik ve Eş'arîlik arasındaki farklara dair geniş bir liste denemesinde bulunmak istemiştir; bu çerçevede iki kesim arasında elli konuda ihtilaf söz konusu olduğuna dikkat çekmiş, ancak otuz altısını ele almıştır.[101] İhtilafları önce bir bütün olarak sunan Beyâzîzâde bunların ayrıntıları konusunda eserinin ilgili bölümlerine göndermelerde bulunmuştur. Bu durum, İşârâtu'l-Merâm'ın sanki iki mezhep arasındaki sınırlar ile ihtilafları tespit ve tahlil etme amacından hareketle yazıldığı izlenimi uyandırmaktadır. İki topluluk arasındaki ihtilafların dökümünü sunarken Beyâzîzâde, Mâturîdîliği merkeze yerleştirmektedir. Bu tavır oldukça önemlidir ve onun iki mezhep arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiğinin ipuçlarını içinde barındırmaktadır. Öyle ki o, ihtilaf konusu olarak öne çıkan hususların aslında Mâturîdî Hanefîlerin kendilerine özgü görüşleri olduğunu, bu konular bağlamında bir ihtilaftan veya muhalefetten bahsedilecekse bu muhalefetin Eş'arîler tarafından Mâturîdîlere yöneltildiğini belirtmektedir.[102] Onun yaklaşımında Ehlü's-Sünne'ye ait görüş ve kabullerin oluşmasında Mâturîdî Hanefîlerin rolü önceliklidir; sonradan muhalefet eden Eş'arîlerdir.

Beyâzîzâde meselelerin izahında her iki geleneğin eski eserlerine yönelmekte ve bunlar üzerinden ihtilafların çerçevesini netleştirmeye çalışmaktadır. Onun ihtilafları ele alma yönteminde Mâturîdî-Hanefî geleneğin görüşleri bir bütünlük içerisindedir ve bir konuda farklı yaklaşım biçimleri söz konusu değildir. Buna karşın Eş'arîler için aynı şeyi söyleyebilmek mümkün değildir. Beyâzîzâde, Eş'arîlerin görüşlerini verirken, aralarında yaşanan görüş ayrılıklarına üstü kapalı bir şekilde dikkat çekmekten geri durmamaktadır. Hatta bazı Eş'arî alimlerin kimi noktalarda Mâturîdîlerle muvafık olduğu hususların altını özellikle çizmektedir. Örneğin sevabın ve cezanın niteliğinin ve bunların cennet veya cehennemde neticeleneceğinin

99 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 52.
100 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 23.
101 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 53-56.
102 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 56.

şer'î olduğu hususunda Ebû Bekr Muhammed b. Alî el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976), Ebü'l-Hasen Alî b. Bündâr es-Sayrafî (ö. 359/969-70), Ebû Abdillâh Hüseyn b. Hasen el-Halîmî (ö. 403/1012), Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 406/1016) gibi çok sayıda geç dönem Eş'arî kelamcısının Mâturîdilerle aynı görüşte olduğunu dile getirmektedir.[103] Benzer tavrı, Allah'ın fiilî sıfatlarının onun zâtî bir sıfatına râci olması hususunda da tekrarlamaktadır. Beyâzîzâde bu sıfatı *tekvin*, yani yokluktan varlığa çıkmanın başlangıcı olarak nitelemekte ve *tekvîn*in *mükevven* ile aynı olmadığını belirtmektedir. Bu görüş ona göre temelde Mâturîdîliğe ait bir görüştür. Beyâzîzâde, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Me'âlimu's-Sünen*'ine atıfta bulunarak Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) de bu görüşte olduğunu kaydetmektedir.[104] Beyâzîzâde'nin bununla amacı muhtemelen kelamın merkezine Mâturîdîliği yerleştirmek ve çok sayıda Eş'arî'nin farkında olmadan Mâturîdîliğin görüşlerini benimsediğini ortaya koymaktır.

Beyâzîzâde'nin Eş'arîlerin görüşlerini ortaya koyarken Hâris el-Muhâsibî, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854), Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî el-Kerâbîsî (ö. 248/862) ve Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm el-Kalânisî (ö. IV./X. yüzyıl başları) gibi isimlere veya Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820), Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855) gibi isimlere atıfta bulunması da dikkat çekicidir.[105] Zira bu isimlerden çoğu Eş'arî'den önce yaşamış kimselerdir; dolayısıyla henüz daha kavramsal düzeyde Eş'arîliğin var olmadığı ve Eş'arîlik isminin Küllâbîliğin yerini almadığı süreçte faaliyet göstermişlerdir. Beyâzîzâde'nin bu tutumunu Eş'arîlerin, Ehlü's-Sünne'yi el-Eş'arî ile başlatmak istemelerine dolaylı bir tepki olarak görmek mümkündür. Zira o eserinin daha girişinde el-Mâturîdî'nin el-Eş'arî'den çok önce Ebû Hanîfe'nin ve ashâbının mezhebini açıklayan bir kimse olduğunu, aynı şekilde İbn Küllâb ve el-Kalânisî'nin, el-Eş'arî'den daha önce yaşamış ve kendilerine özgü eserleri, görüşleri ve taraftarları olan kimseler olduklarını belirtmiştir. Ona göre bu durumda nasıl olur da el-Eş'arî, Ehlü's-Sünne'nin ilk temsilci olarak görülebilir?[106]

Beyâzîzâde, Mâturîdîliğin Eş'arîlik karşısında ondan daha aşağı olmayan, hatta daha üstün bir itikadî mezhep olarak temellendirilmesi çabasında

103 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 54.
104 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 53.
105 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 53-54, 56.
106 Beyâzîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 23-24.

başı çekmektedir. Kendisinden sonraki süreçte, Osmanlı ilim geleneğinde Mâturîdîliğe yönelik vurgular daha da artmış, hem ihtilaf metinlerinde hem de irade-i cüziyye risalelerinde Mâturîdîliğin başta Eş'arîlik olmak üzere diğer kelam veya felsefe ekolleriyle kapsamlı bir mukayesesi gerçekleştirilmiştir. Şeyhzâde el-Amâsî (ö. 1133/1721), Mestcizâde Abdullah Efendi (ö. 1150/1737) ve Muhammed b. Velî el-Kırşehrî tarafından yazılan metinler, ihtilaf metinleri içerisinde[107] en kapsamlı metinlerdir. Bunlar arasında Şeyhzâde'nin *Nazmü'l-Ferâ'id*'i, problemleri ele alış biçimi, kaynaklara nüfuzu ve sistematik bütünlüğü dolayısıyla en dikkat çekenidir. Her iki geleneğe ait çok sayıda esere müracaat edilen ve toplamda doksanın üzerinde esere üç yüz kırk civarında atfın gerçekleştirildiği bu metne, Eş'arîlik-Mâturîdîlik ihtilafının kapsamlı bir tahrici gözüyle de bakmak mümkündür. İki grup arasında kırk hususta ihtilaf olduğunu belirten Şeyhzâde, eserinin girişinde bu meseleleri tarafsız bir şekilde delilleriyle ortaya koymayı taahhüt etmektedir.[108] Onun bu "tarafsızlık" vurgusu anlamlıdır; zira benzer bir tutuma ve vurguya Mestcizâde ve Kırşehrî'nin eserlerinde de tanıklık edilmektedir. Bu vurgunun aslında Osmanlılarda okutulan kelam eserlerinin Mâturîdîliğin görüşlerine yeterince yer vermemelerine dolaylı bir eleştiri olduğu da söylenebilir. Nitekim bu husus Mestcizâde tarafından dile getirilmekte ve *Ebkarü'l-Efkar, el-Erbe'ûn, Nihâyetü'l-'Ukûl, el-Mevâk*ıf ve *el-Makâs*ıd gibi Eş'arîlere ait eserlerde Mâturîdîlerin görüşlerine yok denecek kadar az değinilmiş olması eleştiri konusu yapılmaktadır.[109] Kırşehrî de kelamla ilgili yazılmış çok sayıda eserin içeriğinin Eş'arî'nin görüşlerinden ibaret olduğunu, bu yüzden Mâturîdî'nin görüşlerini desteklemek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtmektedir.[110] Bu isimler için tarafsız olmanın, Mâturîdîliğin görüşlerine hakkıyla yer vermek anlamına geldiğinin altı çizilmelidir. Ayrıca bu tutumun, *Mâturîdiyye* kavramının söz konusu eserlerde yeterince yer almamasından duyulan şaşkınlık hissini de içinde barındırdığını özellikle belirtmek gerekmektedir. *Mâturîdiyye* artık, 18. yüzyılda İslam düşünce geleneğinin müesses kelam ekollerinden biri olarak algılanmaktadır.

107 Beyâzîzâde sonrası süreçte kaleme alınan ihtilaf metinleri, yalnızca bu üç metinden ibaret değildir. Bu kapsamda, Şeyhülislam Mehmed Es'ad Efendi (ö. 1166/1753), Dâvud-ı el-Kârsî (ö. 1199/1756), Ebû Sa'îd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), Çorlulu Kara Halil Paşa (ö.muhtemelen XVIII. yüzyılın son çeyreği veya sonrası), Mehmed Emin 'İzzî (ö. Muhtemelen XIX. yüzyılın ilk yarısı) gibi isimler tarafından yazılmış risaleler söz konusudur.

108 Şeyhzâde el-Amâsî, *Nazmü'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id*, Mısır 1317, s. 3.

109 Mestcizâde Abdullah Efendi, *el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ'*, thk. Seyit Bahcıvan, İstanbul: Dârü'l-İrşâd, 2007, s. 38.

110 Muhammed b. Velî el-Kırşehrî el-İzmirî, Şerhu'l-Hilâfiyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 1650, vr. 2b.

Şaşkınlık da burada kendisini göstermektedir; söz konusu eserlerde nasıl olur da böylesi bir kelam ekolüne yönelik atıflar bulunmaz? Bu yüzden 18. yüzyıl alimleri açısından bu durum, Eş'arî ulemanın Mâturîdîliğe yönelik kasıtlı ve bilinçli bir rezervi veya Mâturîdîliği görmezden gelmesi olarak değerlendirilmiştir. Hâlbuki mesele, *Mâturîdiyye* kavramının kelami çevrelerde dolaşıma girip girmemesiyle ilgili/ilişkilidir. Zira sonradan *Mâturîdiyye* kavramı altında kümelendirilecek fikirlere ve görüşlere, her ne kadar *Mâturîdiyye* kavramına atıfta bulunulmasa bile söz konusu eserlerde yer verilmiştir. Şeyhzâde, Mestcizâde ve Kırşehrî'nin ihtilaf metinleri, hem bu dolaylı görüşlerin tespiti hem de bunların Mâturîdîlik hanesine yazılması bağlamında retrospektif bir inşa çabasını bünyelerinde barındırmaktadır.

Beyazîzâde ile başlayan ve Şeyhzâde tarafından sistematik hale getirilen ihtilaf edebiyatı, Mestcizâde ve Kırşehrî ile birlikte yöntemsel açıdan da yeni bir gelişim aşamasına geçmiştir. İhtilaflar yalnızca Eş'arîlik ve Mâturîdîlik ekseninde değil, bununla birlikte felsefeciler ve Mu'tezile gibi farklı düşünce mihverleri de devreye sokularak daha geniş bir bağlamda karşılaştırmalı olarak tartışılmaya başlanmıştır. İhtilafların toplu bir vesikasının sunulmak istendiği bu edebiyatın gelişim çizgisi, Mâturîdîliğin Eş'arîliğe tabi bir mezhep olmadığını, aksine en az Eş'arîlik kadar, belki daha fazla sistematik bütünlük ve tutarlılığa sahip olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Bu girişime Eş'arî cepheden bir cevabın gelmediğini ve ihtilafların toplu dökümünü sunmaya yönelik Eş'arîler tarafından bu süreçte bir metin kaleme alınmadığını belirtmek gerekir.[111]

18. yüzyılda Mâturîdîliğe dönük vurgu sadece ihtilaf metinleriyle sınırlı değildir. Mukaddimât-ı erbaa tartışmalarının bir devamı olmakla birlikte, aynı zamanda Birgivî Mehmed Efendi ile sûfîlerin yaklaşımlarının eleştirisi bağlamına taşınan irâde-i cüziyye risaleleri bu bakımdan somut veri-

111 Bu süreçte Eş'arîler de artık el-Mâturîdî'yi Ehlü's-Sünne'nin iki imamından biri olarak konumlandırmaya başlamışlardır. Abdüsselâm el-Lekânî'nin (ö. 1078/1668), babasının eserine yazdığı şerhte bunu açıkça dile getirmiştir. Bkz. el-Lekânî, Şerhu Cevhereti't-Tev*hîd*, Kahire: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1955, s. 199. Ebû Azbe'nin *er-Ravdatü'l-Behiyye*'si bu süreçte Eş'arîler tarafından üretilmiş metinlere örnek gösterilebilirse de, bu eserin, Tâcüddîn es-Sübkî'nin *en-Nûniyye* adlı kasidesine öğrencisi Nûrü'ş-Şîrâzî tarafından yazılan şerhin kısaltılmış bir kopyası olduğu tespit edilmiştir. Ebû Azbe'nin yetmiş beş sayfalık eserinin yaklaşık altmış sayfası kendisinden yaklaşık dört asır önce yaşamış bu alimin eserinden birebir gerçekleştirilmiş nakillerden, geri kalan kısmın da çoğu muahhar kaynaklardan bazen isim verilerek bazen de gizlenerek yapılmış alıntılardan oluşmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), s. 1-34.

ler sunmaktadır. Konu ile ilgili olarak Birgivî, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, İbrâhîm el-Kûrânî (ö. 1101/1689), Muhammed b. Ali en-Nîsârî (ö. 1110/1699), Mûsâ Efendî Behlavânî (ö. 1133/1721), Ali et-Tilimsânî, Abdi et-Tirevî, Ebü'l-Hasan es-Sindî (ö. 1138/1726), Saçaklızâde el-Mar'aşî (ö.1145/1732), Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731), Ebû Na'îm el-Hâdimî (ö. 1160/1747), Ebû Sehl Nu'mân (ö. 1166/1752), Dâvûd-ı Karsî (ö. 1166/1753), Muhammed el-Akkirmânî (ö. 1174/1760), Ebû Sa'îd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), Nahîfî el-İstanbûlî, Kadızâde Erzurûmî (ö. 1173/1760), İsmail el-Konevî (ö. 1195/1780), Ömer b. Abdilcelîl el-Bağdâdî (ö. 1194/1780), Müstakîmzâde Süleyman Sadedddin (ö. 1202/1787), Hayâtîzâde el-Elbistânî (ö. 1229/1813), Ahmed Âsım (ö. 1235/1819), Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827), Derviş Efendi el-Hamzavî (ö. 1273/1856), Seferihisârî, Dağıstânî, Ebü'l-Kâsım Ankarâvî, Ömer Kalecikî, Rizevî, Sadeddin Efendi Yanyavî, Mehmed Fâik Bey, Divrikli İzzet Ahmed, Sâdık Kayserî, Halil Ankarâvî gibi isimler tarafından irili ufaklı çok sayıda risale kaleme alınmıştır. Bazen birbirinin tekrarı niteliğini andıran bu risalelerin önemli bir kısmında Mâturîdîliğin görüşünün öne çıkarıldığı ve Eş'arîliğin *cebr-i mutavassıt* olarak nitelenen yaklaşımının iyice tetkik edildiğinde *cebr-i mahd*dan bir farkı olmadığı, buna karşın Mâturîdîliğin kula bir tercih imkanı sunan görüşünün en doğru ve tercihe layık görüş olduğunun temellendirildiği gözlemlenebilmektedir.[112] Tıpkı ihtilaf metinlerinde

112 Öyle ki bazı risalelerde daha baştan ihsas-ı reyde bulunulmakta ve Mâturîdîliğin yaklaşımı en doğru görüş olarak öne çıkarılmaktadır. Bu yüzden de risaleler, bir konuda iki mezhebin görüşlerinin karşılaştırılmasından ziyade, bunlardan birinin niçin daha doğru olduğunun ispatına adanmış görünmektedir. Örneğin Kadızâde el-Erzurûmî risalesini Mâturîdîliğin diğer mezheplerden ayırt edilmesi anlamında *Mümeyyizetü mezhebi'l-Mâturîdiyye 'ani'l-Mezâhibi'l-Gayriyye* olarak isimlendirmiştir. Bkz. Süleymaniye-Yazma Bağışlar, no. 1287, 2a; Esîrîzâde risalesinin girişinde buna şu şekilde dikkat çekmiştir. "...mezheb-i Mâturîdiyye ve Eş'ariyye'yi ta'rîf ü tefrîk ü temyîzi hâvî ve Mâturîdiyyenün rüchânı ile havâciyyât-ı asliyye ve levâzimâ-ı zarûriyyeyi muhtevî ..." bkz. *er-Risâletü'l-Hâkimiyye fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 355, vr. 37b. Dâvûd-ı Karsî, Birgivî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerine atıfta bulunmuş ve selefin görüşünün tıpkı Birgivî'nin belirttiği üzere ne cebr ne tefvîz, bilakis ikisinin arasında bir bakış açısını esas aldığını belirtmiştir. Ona göre *Eş'ariyye*nin gerçekte *Cebriyye*nin görüşlerinden pek farklı olmayan yaklaşımı ile *Kaderiyye*nin yaklaşımı arasında orta yol, *Mâturîdiyye*nin yaklaşımıdır. Bkz. *Risâle fî Beyâni Mes'eleti'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye*, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi-Hacı Selim Ağa, no. 1273, vr. 61b; es-Seyyid Muhammed Gümülcinevî de Hanefî-Mâturîdî imamların kitaplarını esas alarak risalesini oluşturduğunu kaydetmektedir. Bkz. *Risâle fî Bahsi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye*, Süleymaniye-Esad Efendi, no. 1180, vr. 1b; Muhammed el-Akkirmânî'nin risalesindeki şu ifadeleri, Mâturîdîyye vurgusunun en belirgin örneklerinden birini teşkil etmektedir. "Ma'lum olsun ki ef'al-i 'ıbad hakkında mezâhib-i 'adide vardır. Şeytan-ı la'inin nüz'atından (insanı kendine çekmesinden) selamet ve kaideten teklifin sıhhati ve taatde medh ve sevab ve

olduğu gibi bu irâde-i cüziyye literatürünün de sadece Eş'arîlik-Mâturîdîlik mukayesesi ile sınırlı olmadığı, zaman zaman diğer kelam ve felsefe ekollerini de içine alacak şekilde geniş bir mukayeseyi merkeze aldığı görülebilmektedir.[113] İhtilaf metinlerinin oluşumundaki tek taraflı tutumun aksine bu kez konu Eş'arîler tarafından da sahiplenilmiştir.[114]

masiyyetde zemm ve 'ıkab ancak İmamü'l-Hüda Ebu Mansur Maturidi mezhebinde olur. Ki bu mezheb cümle ashab ve tabi'in ve İmam Ebi Hanife mezhebidir." Bkz. Şâmil Öçal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 2: 5 (1999), 234.

113 Bu türden mukayese metinlerinin belki de en kapsamlısı, İbrahîm b. Mustafâ el-Halebî el-Mizarî'nin (ö. 1190/1776) *el-Lüm'a fî'l-Hudûs ve'l-Kıdem ve'l-Kaza ve'l-Kader* adlı eseridir. Eserin, kulların fiilleriyle ilgili üçüncü bölümünü merkeze alan bir çalışma için bkz. Süleyman Akkuş, *Osmanlı Alimi İbrahim Halebî el-Mizârî'ye Göre İnsan Fiilleri*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.

114 Bu noktada konuya dair yazdığı çok sayıda risale ile İbrâhîm el-Kûrânî'nin (ö. 1101/1690) ismi ön plana çıkmaktadır. Bu risalelerin muhtevasından ana hatlarıyla bahsetmek, meselenin Eş'arî cenahta konumlandırıldığı bağlamın anlaşılabilmesini mümkün kılacaktır. Zira onun risalelerine yansıyan içerik, bulunduğu gelenekte sonraki süreçte yazılan diğer risalelerin muhtevalarının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Risalelerden biri Sadrüşşerî'a'nın dört mukaddime bağlamında el-Eş'arî'ye yönelttiği eleştirilere cevap olarak yazılmıştır. Burada dikkat çeken husus, el-Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserine vurgu yapılması ve bu eserin son eseri olmasından hareketle onun görüşlerinin bu eser üzerinden tartıya vurulmasının istenmesidir. *el-İbâne*'nin merkeze çekilmesi stratejik olarak iyi bir hamledir ve böylelikle Sadrüşşerî'a'nın eleştirilerinin pek çoğu anlamını yitirmiş olmaktadır. El-Kûrânî'nin ikinci hamlesi Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Akîde*'si üzerinden içeriklendirdiği bir Ebû Hanîfe algısını, Sadrüşşerî'a'ya karşı kullanmaktır. Zira ona göre Ebû Hanîfe'nin gerçek manada görüşlerini yansıttığını düşündüğü bu eserle Eş'arî'nin e*l-İbâne*'sindeki içerik arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Risalenin son kısmı ise Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de şeytanın hilelerini anlatırken konuyu *cebr* meselesine getirmesine ve bu çerçevede el-Eş'arî'nin görüşünün *cebr-i mutevassıt* olmayıp bilakis *cebr-i mahd* niteliği taşıdığı yönündeki ağır ithamlarına ve eleştirilerine ayrılmıştır. El-Kûrânî, sekiz madde halinde eleştirilerini sıralamakta, Birgivî'nin söylemlerinin karşısına yine *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'yi ve Ebû Hanîfe'yi yerleştirmektedir. Ancak risalenin bütününde *Mâturîdiyye* kavramına hiç yer vermemesi dikkat çekicidir. Bkz. *İs'afü'l-Hanîf li-Sülûki Silki't-Ta'rîf*, Süleymaniye-Hamidiye, no. 1440, vr. 12b-46a; *el-İbâne* üzerinden meseleye bakma çabası onun konuya dair diğer risalelerinin de temel hareket noktasını oluşturmaktadır. İrâde-i cüziyye konusunda kaleme aldığı en hacimli risalesi olan *el-Meslekü's-Sedâd*'ın mukaddimesini *el-İbâne*'den gerçekleştirdiği alıntılarla oluşturmakta ve el-Eş'arî'nin hem bu konudaki hem de bu konunun ilişkili olduğu diğer meselelerdeki yaklaşımını bu metin üzerinden tespit etmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımla, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin metninin muhtevasının buluşma noktalarını gerektiğinde sıklıkla kullanmaktadır. Benzer şekilde Hanefîleri yine Hanefî biri olan İbnü'l-Hümâm'ın yaklaşımı ile ilzam etmeye çalışmaktadır. Bkz. *Meslekü's-Sedâd ilâ Mes'eleti Halki Ef'ali'l-İbâd*, Süleymaniye-Hekimoğlu, no. 942, vr. 91b-120a; Konuyla ilgili olarak kendi şeyhi ve ho-

Mâturîdîliğin Eş'arîliğe denk bir mezhep olarak öne çıkarılmak istenmesinin somut izlerini *fırka-yı nâciye* tartışmalarında da görmek mümkündür. Bunun dolaylı yansımaları Beyâzîzâde'de mevcuttur; ancak asıl yansıması Celâlüddîn ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Akîde*'sine yazdığı ve *Şerhu'l-Celâl* olarak bilinen şerh üzerine yazılan hâşiyelerde belirgindir. Eş'arîliğin kurtuluşa eren fırka olarak nitelenmesi, ilkin Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) tarafından dile getirilmiştir. O *Ebkârü'l-Efkâr* adlı eserinde yetmiş üç fırka hadisi[115] çerçevesinde bir fırka tasnifinde bulunmuş ve kurtuluşa eren fırkanın, Eş'arîler ile muhaddislerin ve Ehlü's-Sünne ve'l-Cemaa'nın geçmiş nesilleri olduğunu belirtmiştir.[116] Onun bu tasnifi, başta el-Îcî olmak üzere pek kimse tarafından tekrarlanmış ve Osmanlı'da kabul görmüştür.[117] ed-Devvânî'nin şerhinde Eş'arîliğe yönelik vurgu daha da ileri taşınmıştır. O, *Mâturîdîyye*nin artık Eş'arîliğin muadili ve Ehlü's-Sünne'nin bir kolu olarak genel kabul görmeye başladığı zaman diliminde el-Îcî'nin değerlendirmesini sahiplenmiş, dahası kurtuluşa eren fırkanın niçin Eş'arîlik olması gerektiğini temellendirmeye girişmiştir. Ed-Devvânî, kurtuluşa eren fırka olgusunun hadiste belirtilen ve Hz. Peygamber'den nakledilen şeylere ittiba anlamında Eş'arîliğe tatbik edilmesinden doğal bir şey olmadığını ileri sürmüştür.[118] Aslında onun bu ba-

casi Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Kuşâşî'nin 1073/1662-1663 yılında Medine'de kaleme aldığı *el-Keşf ve'l-Beyān 'an Mes'eleti'l-Kesb bi'l-Îkân* adlı eserin kendisine ulaşması üzerine buna bir şerh mahiyetinde kaleme aldığı bir risalesi daha bulunmaktadır. Risalede ele alınan ve temellendirilmek istenen ana fikir, *kesb* konusunda ifrat ve tefrit arasında orta bir yolu tercih etmenin gerekliliğidir. Ona göre el-Eş'arî'nin yaklaşımı da bu yönde ve *cebr* ile *tefvîd* arasında bir yaklaşım niteliği taşımaktadır. Eserinde yine el-Eş'arî'nin *el-İbâne*'sine yer vermesi ve onun akidesinin tespiti noktasında en mutemed eserin bu olduğunu, çünkü bunun onun son eseri olduğunu dile getirmesi dikkat çekicidir. Risalede Eş'arîliğin görüşlerinin konu bağlamında mukayese edildiği kesim Mu'tezile'dir ve Mâturîdîlik mevzu bahis edilmemektedir. Bkz. *İlmâ'u'l-Muhît bi-Tahkîki'l-Kesbi'l-Vasat Beyne Tarafeyi'l-İfrât ve't-Tefrît*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 2722, vr. 151-161.

115 Bu hadisin genelde İslam düşünce geleneğindeki, özelde ise fırka tasnif geleneğindeki etki gücü konusunda geniş bilgi için bkz. Muhammet Emin Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: KURAMER, 2017.

116 Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002, c. 5, s. 96.

117 El-Âmidî'nin fırka tasnifinin, Eş'arî geleneğe etkileri konusunda geniş bilgi için bkz. Kadir Gömbeyaz, "İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri, *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. A. Erkol-A. Adak-İ. Bor, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009, s. 293-296.

118 Celâlüddîn ed-Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1290, s. 4.

kışının arkasında İmâmî Şiîlerin kurtuluşa eren fırkanın kendileri olduğu yönündeki değerlendirmeleri yatmaktadır. Eş'arîlikle ilgili değerlendirmenin hemen öncesinde Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) kurtuluşa eren fırkanın en fazla muhalefet edilen fırka olması gerektiği, en fazla muhalif olunan fırka olması nedeniyle Şîa'nın kurtuluşa eren fırka olduğu şeklindeki değerlendirmesine atıfta bulunmaktadır.[119]

Ed-Devvânî'nin zihninde Şiîlik vardır ve kurtuluşa eren fırka kimliğini paylaşmak istemediği kesim Mâturîdîlerden çok Şiîlerdir. Yaşadığı bölgede kendisinin kısmen tanıklık ettiği, ancak sonraki süreçte Safevîlerin hamiliğini yaptıkları Şiî söylem ve uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda onun bu tepkisi anlaşılabilirdir. Bu nedenledir ki bölge kökenli Eş'arî-Şâfiî ulema tarafından esere yazılan hâşiyelerin genelinde onun Eş'arîliğe biçtiği bu rol ilave bir değerlendirmeye tabi tutulmaksızın aynen korunmuştur.[120] Buna karşın onun bu söylemi, şerhi üzerine Mâturîdî-Hanefî aidiyeti bilinen kişilerce yazılan hâşiyelerde eleştiri konusu yapılmıştır. Vurgusu değişmekle birlikte bu isimler tarafından yazılan hâşiyelerdeki ortak söylem, Mâturîdîliğin de Eş'arîlikle birlikte kurtuluşa eren fırkanın içerisinde yer alması gerektiğidir. Örneğin Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), hâşiyesinde Mâturîdîliği kurtuluşa eren fırka kapsamına almıştır. O, el-Îcî'nin kurtuluşa eren fırkanın Eş'arîlik olduğu şeklindeki değerlendirmelerine karşın, hadiste herhangi bir kaydın söz konusu olmadığını, genel bir değerlendirme verildiğini, bu bağlamda Mâturîdîliğin ve Ashâbü'l-hadîs'in de Eş'arîlikle birlikte kurtuluşa eren fırka olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.[121] İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791) kurtuluşa eren fırkanın Eş'arîliğe tahsis edilmesinin doğru olmadığını, Hadis ehlinden olan selefin ve el-Mâturîdî'nin taraftarlarının Eş'arî olmadığını, oysaki bunların da kurtuluşa eren fırka olduğunu belirtmiştir.[122] Kara Mahmud el-Mağnîsavî'ye

119 Ed-Devvânî, *Celâl*, s. 5.

120 Örneğin Hüseyn el-Halhâlî, Yûsuf el-Karabâğî ve İftihârüddîn ed-Dâmegânî'nin haşiyelerinde herhangi bir itiraz kaydı söz konusu değildir. Sadece Hüseynâbâdî, kısmen Mâturîdîliği tartışmanın bir parçası kılmaktadır. Ona göre diğer fırkaların sayısının yetmiş ikiden fazla olabilmesine karşın, kurtuluşa erecek fırkanın birden fazla olması imkân dâhilinde değildir; bu nedenle Eş'arîlik ve Mâturîdîliğin tek bir fırka olarak görülmesi hadiste bildirilen hususa daha uygundur. Ancak onun bunu dile getirirken temel hareket noktası, Mâturîdîliğin Eş'arîlikten ayrı tutulabilecek farklı bir görüşünün olmadığı iddiasıdır. Bkz. Haydar el-Hüseynâbâdî, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, Süleymaniye-Fatih, no. 2955, 2a, 4b.

121 Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *H*âşiye *alâ Şerhi Celâlüddîn ed-Devvânî alâ Akâ'idi'l-Adudiyye: Siyalkûtî ale'l-Celâl*, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire 1271, s. 5-8.

122 İsmail Gelenbevî, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, Dersaâdet: Şirket-i Hayriye-i Sahafiye, 1307, s. 26.

(ö. 1222/1807) göre Eş'arîlik yerine, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin taraftarları olan *Mâturîdî*yyeyi de kapsayacak şekilde *Ehlü's-Sünne ve'l-Cemaa* kavramını tercih etmek en doğrusudur. O, ed-Devvânî'nin tarif ettiği *fırka-yı nâciye*nin yalnızca Eş'arîliğe tahsisinin doğru olmadığına ve onun buradaki Eş'arîler kullanımının ıstılahî bir içeriğe sahip olduğuna dikkat çekmiştir.[123]

Ed-Devvânî'nin Eş'arîlikle ilgili söylemlerine en ciddi tepki ise Kazanlı alim Şihâbüddîn el-Mercânî'den (ö. 1889) gelmiştir. Ed-Devvânî'nin *fırka-yı nâciye*yi Eş'arîliğe tahsis eden yaklaşım biçimine sert tepki göstermiş ve Mâturîdîliğin Eş'arîliğin takipçisi kılınarak kurtuluşa eren fırka kapsamına dâhil edilmesine karşı çıkmıştır.[124] El-Mercânî'ye göre hadiste genel bir çerçeve ve yöntem belirtilmekte ve hak yolunu tutup Allah'ın emrine sarılan kimselerin kurtuluşa ereceği dile getirilmektedir. Hz. Peygamber herhangi bir fırkayı doğrudan işaret etmemiş, yalnızca necat yolunu bildirmiştir; bu yüzden "benim ve ashabımın yolunu takip edenler" ifadesinden hareketle tek bir fırkanın veya cemaatin tayin edilebilmesi mümkün değildir.[125] El-Mercânî, kısaca Ebû Hanîfe'nin görüşlerini özetlemekte ve bunun kaynağının Hz. Peygamber ve sahabe olduğunu ifade etmektedir. El-Mercânî, Ehlü's-Sünne'nin başta Ebû Hanîfe olmak üzere ilk üç nesilde çok sayıda temsilcisi varken, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Ehlü's-Sünne'nin kurucusu kılınmasına ve diğerlerinin onun takipçisi olarak görülmesini anlamsız bulmaktadır. Oysaki el-Eş'arî ve el-Mâturîdî, aynı zaman diliminde farklı şehirlerde yaşamış iki kişi olup, görüştüklerine veya birinin diğerine uyduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.[126] El-Mercânî, bu sürecin arka planına inmekte ve el-Eş'arî'nin Ehlü's-Sünne'nin kurucusu olarak kabul edilme sürecine itirazlar yöneltmektedir. Ona göre Horasan ve Maveraünnehir'de kelamla uğraşmak yaygınlaşınca el-Eş'arî'nin mezhebi bölgede kendisini göstermeye başlamıştır. Ancak el-Eş'arî'nin görüşlerini takip eden sonraki temsilcileri, bölgede önceden beridir bu işle uğraşan Hanefîleri görmezden gelmişler ve el-Eş'arî'yi usûl ve akâidde önderleri olarak lanse etmişlerdir.[127]

Ed-Devvânî'nin şerhine yazılan hâşiyeler üzerinden dallanan budaklanan *fırka-yı nâciye* tartışması başka eserlere de taşınmış ve kelam veya akide içe-

123 Kara Mahmud el-Mağnîsavî, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, Süleymaniye-Laleli, no. 2201.

124 Şihâbüddîn b. Bahâüddîn el-Mercânî, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, yy.: Matbaai Amire, 1317, c. 1, s. 36.

125 el-Mercânî, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, c. 1, s. 34.

126 el-Mercânî, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, c. 1, s. 36.

127 el-Mercânî, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, c. 1, s. 36.

rikli kimi eserlerde ve risalelerde de karşılık bulmuştur. Örneğin Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî (ö. tahminen XI./XVII. yy.), İbn Hacerzâde el-Karsî (ö. tahminen XII./XVIII. yy.), Ebû Muhammed Çorûmî (ö. tahminen XII./XVIII. yy.), Müstakimzâde Süleyman Sadeddîn gibi kimselerce yazılan eserlerde kurtuluşa eren fırkanın tek başına Eş'arîlik olamayacağı, Mâturîdîliğin de bu kapsamda mütalaa edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.[128]

Kaynakça

el-Akhisârî, Hasan Kâfî, *Ezhâru'r-Ravzât fî Şerhi Ravzâti'l-Cennât*, Süleymaniye-Halet Efendi, no. 820, vr. 144-210.

Akkuş, Süleyman, *Osmanlı Alimi İbrahim Halebî el-Mizârî'ye Göre İnsan Fiilleri*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.

Alî el-Kârî, *Manzûme fî Medhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye li'l-Birgivî*, Süleymaniye-Düğümlü Baba, no. 150, vr. 1b.

....., Şer*hu'l-Fıkhi'l-Ekber,* Delhi: Matba'a-i Müctebâî, 1890.

....., *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. A. Muhammed Dandâl, Beyrut 2007.

el-Amâsî, Muhyeddîn Mehmed b. İbn Hatîb Kasim, *İnbâ'ü'l-İstifâ' fi Hakki Ebeveyi'l-Mustafâ*, Süleymaniye-Çelebi Abdullah, no. 405, vr. 79-109.

el-Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.

el-Antalyavî, Alî Halîfe b. Muhammed, *Fıkh-ı Ekber Tercümesi*, Süleymaniye-Carullah, no. 2098, vr. 223-242.

el-Arabî, Molla Alaeeddîn, *Haşiye alâ Mukaddimeti'l-Erba'a*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 672, vr. 16-44.

Arıkan, Adem, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2008), s. 160-163.

....., "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul: İSAR Yayınları, 2016, s. 471-521

Avcu, Ali, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları 2018.

Bahâeddînzâde, *el-Kavlu'l-Fasl Şerh-i Fıkh-ı Ekber*, tıpkıbasım, İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 1979.

128 Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî, *el-Münciye ani'l-Hata'i'l-Vâki' beyne'n-Nâciye ve Gayri Nâciye*, Süleymaniye-Reşid Efendi, no. 1043, vr. 20b-22b; İbn Hacerzâde el-Karsî, *Risâle fî Mesâ'ili'l-Muhtelef fîhâ beyne'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, Süleymaniye-Esad Efendi, no. 1269, vr. 102a. Ebû Muhammed Ömer Çorûmî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Fırkati'n-Nâciye*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1056, vr. 53a-56b. Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Neseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye-Halet Efendi, no. 628, vr. 338a.

Bebek, Adil, "Ka'bî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2001, c. 27, s. 27.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtu'l-Merâm 'an 'İbârâti'l-İmâm, thk. Y. Abdürrezzâk, Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1949.

el-Bezzâzî, Hâfızuddîn, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, Süleymaniye-Çorlulu Ali Paşa, no. 270, 351 vr.

el-Birgivî, Muhammed b. Pîr Alî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye fi Beyâni's-Sîreti'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye*, Bombay: Şerefüddîn el-Kütübî ve Evlâdihî, ty.

el-Çorûmî, Ebû Muhammed Ömer, *el-Urvetü'l-Münciye fi'l-Fırkati'n-Nâciye*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1056, vr. 21-56.

Dâvûd-ı Karsî, *Risâle fî Beyâni Mes'eleti'l-İrAdeti'l-Cüz'iyye*, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi-Hacı Selim Ağa, no. 1273, vr. 54-72.

Demir, Abdullah, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20:1 (2016), s. 445-502.

ed-Devvânî, Celâlüddîn, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1290.

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1956, vr. 1-9.

Eren, Muhammet Emin, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: KURAMER, 2017.

el-Erzurûmî, Hüseyin b. Yusuf, *el-Münciye ani'l-Hata'i'l-Vâki' beyne'n-Nâciye ve Gayri Nâciye*, Süleymaniye-Reşid Efendi, no. 1043, vr. 18-41.

Esîrîzâde Bursevi, *er-Risâletü'l-Hâkimiyye fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 355, vr. 36-67.

Fischel, Walter J., *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley 1967.

Gelenbevî, İsmail, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, Dersaâdet: Şirket-i Hayriye-i Sahafiye, 1307.

Gölcük, Şerafettin – Bebek, Adil, "el-Fıkhü'l-Ekber", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1995, c. 12, s. 544-547.

Gömbeyaz, Kadir, "İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri, *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. A. Erkol-A. Adak-İ. Bor, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009, s. 293-296.

el-Gümülcinevî, es-Seyyid Muhammed, *Risâle fî Bahsi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye*, Süleymaniye-Esad Efendi, no. 1180, 11 vr.

el-Halebî, İbrâhîm, *Risâle fî Şerefi'l-Kureşi Nebiyyinâ*, Süleymaniye-Yazma Bağışlar, no. 2061, vr. 73-75.

....., *Risâle fî'r-Redd alâ men Kale bi-İslâmi Âzer,* Süleymaniye-Damad İbrâhîm, no. 297, vr. 85-90.

el-Harizmî, Nemedpûş, *Cevâhiru'l-Fıkh*, Afyon Gedik Ahmed Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no.17459, 254 vr.

el-Hasîrî, Muhammed b. İbrâhîm, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, Süleymaniye-Hekimoğlu, no. 402, 278 vr.

Hatibzâde Muhyeddîn Mehmed, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 672, vr. 44-73.

el-Hayâlî, Şemseddîn Ahmed, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Nuruosmaniye, no. 2153, vr. 37-119.

el-Hüseynâbâdî, Haydar, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, Süleymaniye-Fatih, no. 2955, 81 vr.

İbn Bâtûtâ et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

İbn Hacerzâde el-Karsî, *Risâle fî Mesâ'ili'l-Muhtelef fîhâ beyne'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, Süleymaniye-Esad Efendi, no. 1269, vr. 101-106.

İbn Kemal Paşa, "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. Edward Badeen, Würzburg: Ergon Verlag, 2008, Arapça Metin, s. 20-23.

İzgöer, Ahmed Zeki-Çelebi, İlyas, "Beyâzîzâde Ahmed Efendi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1992, c. 6, s. 55-56.

Kadızâde el-Erzurûmî, *Mümeyyizetü mezhebi'l-Mâturîdiyye 'ani'l-Mezâhibi'l-Gayriyye*, Süleymaniye-Yazma Bağışlar, no. 1287, 1-11.

Kalaycı, Mehmet, "7./13. Yüzyıl Anadolu'sunda Yaşamış Bir Hanefî Alimin Ferağ Kayıtlarında Saklı Otobiyografisi: Alâ-i Ahlâtî ve Mecmûası", *Dini Araştırmalar Dergisi* 20: 52 (2017), s. 9-31.

....., "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), s. 1-34.

....., "Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* içinde, haz. A. Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, s.133-144.

....., "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 14: 40 (2012), s. 112-131.

....., "Mâturîdi-Hanefi Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri" (*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20: 2 (2016), s. 9-72.

....., *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, haz. M. Ş. Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, yy., ty.

....., *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk: En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1980.

Kaya, Mahmut, "Âmirî, Ebû'l-Hasan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1991, c. 3, s. 68-69.

el-Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, *Keta'ibü A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ'i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1041, 414 vr.

el-Kelâbâzî, Ebû Bekr, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Tearruf,* çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Kemâleddîn Mehmed Efendi, *Terceme-i Mevzû'âtü'l-'Ulûm,* Dersaadet: İkdam Matbaası, 1313.

el-Kestelî, Molla Muslihuddîn, *Hâşiye alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 672, vr. 1b-15b.

el-Keşşî, Ahmed b. Mûsâ, *Mecma'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât*, Süleymaniye-Yeni Cami, no. 547, 319 vr.

el-Kırşehrî, Muhammed b. Velî el-İzmirî, Şerhu'l-Hilâfiyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 1650, 143 vr.

Köksal, A. Cüneyd-Dönmez, İ. Kâfi, "Usûl-i Fıkıh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 42, s. 201-210.

Kuegelgen, Anke Von- Muminov, Ashirbek, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", sad. Sönmez Kutlu, İmam Mâturîdî ve Maturidilik içinde, haz. S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 279-291.

el-Kûrânî, İbrâhîm, *İlmâ'u'l-Muhît bi-Tahkîki'l-Kesbi'l-Vasat Beyne Tarafeyi'l-İfrât ve't-Tefrît*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 2722, vr. 151-161.

....., *İs'afü'l-Hanîf li-Sülûki Silki't-Ta'rîf*, Süleymaniye-Hamidiye, no. 1440, vr. 12b-46a.

....., *Meslekü's-Sedâd ilâ Mes'eleti Halki Ef'ali'l-İbâd*, Süleymaniye-Hekimoğlu, no. 942, vr. 91b-120a.

Kutluer, İlhan, "Belhi, Ebû Zeyd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1992, c. 5, s. 412-414.

el-Lekânî, Abdüsselâm, Şerhu Cevhereti't-Tev*hîd*, Kahire: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1955.

el-Mağnisâvî, Ebû'l-Müntehâ, Şer*hu'l-Fıkhi'l-Ekber*, nşr. el-Hâc Abdullatîf ve Bahaüddîn el-Gazzî, yy. 1288.

el-Mağnîsavî, Kara Mahmud, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, Süleymaniye-Laleli, no. 2201, 59 vr.

Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâ'iku'ş-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahâüddîn, *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, yy.: Matbaai Amire, 1317.

Mestcizâde Abdullah Efendi, *el-Mesâlik fî'l-Hilâfiyyât beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ'*, thk. Seyit Bahcıvan, İstanbul: Dârü'l-İrşâd, 2007.

Molla Husrev, Mehmed b. Feramurz, *Hâşiye ale't-Telvîh,* Nuruosmaniye, no. 1311, 180 vr.

Müstakimzâde Süleyman Sadedddin, *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*, Süleymaniye-Bağdatlı Vehbi, no. 1248, 146 vr.

....., *Mecelletü'n-Nisâb fî'n-Neseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye-Halet Efendi, no. 628, 472 vr.

en-Nâsırî, Ebû Şücâ', *Nûru'l-Lâmi' ve Burhânu's-Sâtı'*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, no. 848, vr. 16-246.

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. H. H. Ahmed, Kahire 1986.

……., *Tebsıratü'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, thk. H. Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Nev'î Efendi, "Risâletün fi'l-Fark beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. Edward Badeen, Würzburg: Ergon Verlag, 2008, Arapça Metin, s. 26-29.

……., *Muhassal fî İlmi'l-Kelâm*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 1721, vr. 1-32.

Niyâzî-i Mısrî, *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe*, Süleymaniye-Sütlüce Dergahı, no. 262.

en-Nûrî, Abdülahad, *Te'dîbü'l-Mütemerridîn*, Süleymaniye-Fatih, no. 5293, vr. 278-315.

Öçal, Şâmil, "Osmanlı Kelamcıları Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 2: 5 (1999), s. 225-254.

Özel, Ahmet, "Bezzâzî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1992, c. 6, s. 112-114.

Özen, Şükrü, "IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", İslam Araştırmaları Dergisi 9 (2003), s. 53-64.

……., "Zâhidî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. 44, s. 81-85.

el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1988.

er-Râzî, Fahruddîn, *Munâzarâtu Fahruddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir,* thk. Fethullah Huleyf, Beyrut 1967.

Rudolph, Ulrich, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı: Mâturîdî*, çev. Özcan Taşcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

……., "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 315-324.

er-Rûmî, Hâkim İshâk, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, Süleymaniye-Hamidiye, no. 388.

er-Rüstüğfenî, Alî b. Saîd, *ez-Zevâ'id ale'l-Fevâ'id*, Konya Bölge Yazma Eserler -Burdur İl Halk, no.184, 209 vr.

Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tertîbü'l-'Ulûm*, thk. M. İ. es-Seyyid Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1988.

es-Samsûnî, Molla Hasan, *Hâşiye li'l-Mukaddimati'l-Erba'a*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 672, vr. 74-80.

es-Semerkandî, Alâüddîn, *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Vükûl fî Usûli'l-Fıkh*, thk. A. Abdurrahmân es-Sa'dî, Mekke 1987.

……., Şerhu Te'vîlât, Süleymaniye-Hamidiye, no. 76.

es-Sinobî, İlyâs b. İbrâhîm, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Nuruosmaniye, no. 2187, vr. 1-28.

es-Siyâlkûtî, Abdülhakîm, *Hâşiye alâ Şerhi Celâlüddîn ed-Devvânî alâ Akâ'idi'l-Adudiyye: Siyalkûtî ale'l-Celâl*, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire 1271.

Şeyhzâde el-Amâsî, *Nazmü'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id*, Mısır 1317.

Şık, İsmail, "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefi Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6: 1 (2017), s. 327-342.

Tan, Muzaffer, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar* 30 (2008), s. 55-74.

et-Teftazânî, Sa'düddîn, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1999.

....., Şerhu'l-Makâsıd, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998.

Tercüme-i Fıkh-ı Ekber, Nuruosmaniye, no. 2189, vr. 1-22.

Timür, İhsan, "el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:2 (2016), s. 39-54.

Vânî Mehmed Efendi, *Risâle-i Vânî*, Süleymaniye-Esad Efendi, no. 3780.

ez-Zâhidî, Ebû'r-Recâ, *Fedâ'ilü Şehri Ramadân*, Amasya Beyazıd Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1074.